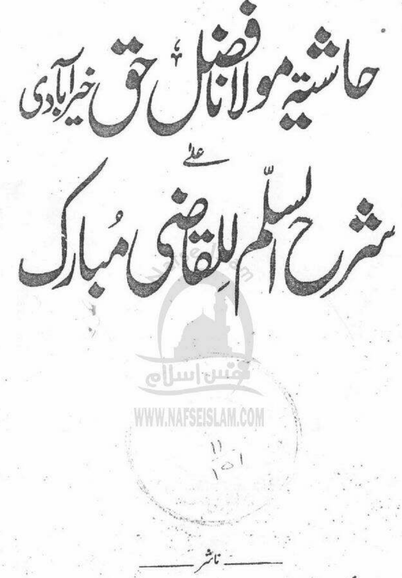
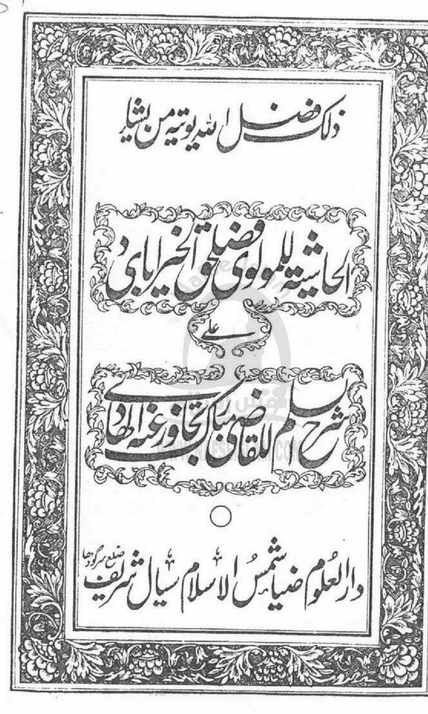


نفس اسلام
WWW.NAFSEISLAM.COM

ناشر

دار العلوم ضیاء شمس الاسلام ۰ سیال شریف ضلع سرگودھا


ذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء
الحاشیۃ للمولوی فضل حق الخیرابادی
علی
شرح سلم للقاضی مبارک تجاوز عنہ الہادی
دار العلوم ضیاء شمس الاسلام سیال شریف ضلع سرگودھا

تعداد : ———— ۱۰۰۰
طابع : ———— ڈاکٹر تسخیر احمد مہتمم دارالعلوم سیال شریف
مطبع : ———— ایور گرین پریس - لاہور
ناشر : ———— دارالعلوم ضیاء شمس الاسلام سیال شریف
قیمت ———— ۳۰/ روپے
(ری پرنٹ ایڈیشن)

لاہور میں ملنے کے پتے

سٹاکسٹ : مکتبہ قادریہ - جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور

تفضیل میڈیکل اسٹور سپر مارکیٹ - شاہ جمال رح - لاہور
فون - ۴۱۰۷۷۰

Nafse Islam
WWW.NAFSEISLAM.COM

فہرس

تعريف بالمحشي العلام قدس سره

مولده ونسبه

هو الامام الهمام، مرجع الفضلاء الاعلام، فخر الحكماء والمتكلمين، البطل الحرية المعلم الرابع للمنطق والحكمة، الاستاذ المطلق شيخنا العلامه محمد فضل حق الشهيد العمري الچشتي الحنفي الخيرآبادي تغمده الله بالايادي ولد رحمه الله تعالى سنة اثنتي عشرة بعد الالف و مائتين من هجرة نبي الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ويتصل نسبه بسيدنا امير المؤمنين غيظ المنافقين عمر الفاروق رضي الله تعالى عنه باثنين وثلاثين واسطة ولذا كان رحمه الله تعالى راسخا في الدين، شديدا على الكفرة والمبتدعين المنتقصين بحضرة سيد المرسلين عليه صلوات رب العالمين -

تلقيه العلم وثبت مشائخه

تلمذ في العلوم العقلية والنقلية على ابيه الفاضل العلام، البحر الطمطام مولانا محمد فضل امام (١٢٤٤ھ/١٨٢٩م) واخذ الحديث عن شيخ المحدثين مولانا الشاه عبد القادر المحدث الدهلوي (م ١٢٤٢ھ/١٨٢٧م) ابن مولانا الشاه ولي الله المحدث الدهلوي (١١٧٦ھ/١٧٦٢م) واستفاد من امام المحدثين مولانا الشاه عبد العزيز المحدث الدهلوي (١٢٣٩ھ/١٨٢٤م) حكى انه انشد قصيدة على قصيدة امرء القيس وعرضها على شيخه الشاه عبد العزيز المحدث الدهلوي فاشار الشيخ الى غرابة بعض الالفاظ فاستشهد العلامة بعشرين شعرا من كلام المتقدمين فقال الشيخ قدس سره انك مصيب وقد وقع لي السهو، ولما صنف سراج الهند الشاه عبد العزيز المحدث الدهلوي "تحفة اثنا عشرية" في رد الشيعة جاء مجتهد ايراني من اولاد مير باقر داماد الشيعي بدهلي ليناظر الشيخ المحدث فلقيه العلامة محمد فضل حق الخيرآبادي وهو ابن اثنتي عشرة سنة وجرى في اثناء الكلام ذكر

الافق المبین تصنیف الباقر الشیعی فاعترض علیہ العلامۃ بوجوہ عدیدۃ ورد کلامہ بطرق سدیدۃ فبہت المجتہد وہرب فی آخر اللیل مختفیا وعاد الی موطنہ خائبا خاسئا۔

فرغ العلامۃ من جمیع العلوم العالیۃ والآلیۃ واشتغل بتدریسہا وہو ابن ثلث عشرۃ سنۃ فی عام (۱۲۲۵ھ/۱۸۰۹م) وبعد ذلک حفظ القرآن المجید فی اربعۃ اشہر وبضع ایام وبایع علی ید شیخ العصر المعروف بدہو من شاہ الدہلوی فی السلسلۃ العالیۃ الچشتیۃ۔

علومہ ومعارفہ وآراء المشاہیر فیہ

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ فائقا علی جمیع الاقران فی العلوم الاصلیۃ والفرعیۃ، متخصصا فی اصول الفقہ والعلوم الادبیۃ والکلامیۃ، اما المعقولات فقد بلغ فیہا درجۃ الاجتہاد ولایدانیہ فیہا احد فی عصرہ

قال الطبیب عبدالحی المدیر السابق لندوۃ العلماء بلکھنو فی الجزء السابع من "نزہۃ الخواطر وبہجۃ المسامع والنواظر" فی ترجمۃ العلامۃ۔

"احد الاساتذۃ المشہورین، لم یکن لہ نظیر فی زمانہ فی الفنون الحکمیۃ والعلوم العربیۃ۔"

وقال السید احمد خان مؤسس کلیۃ علی گڑھ فی آثار الصنادید

"فرید الدہر فی جمیع العلوم والفنون، کان فکرہ العالی مؤسس اساس المنطق والحکمۃ، لم یکن لعلماء العصر وفضلاء الدہر مجال ان یحضر وا فی حضرتہ للمناظرۃ، وکثیرا ما شوہد ان ارباب الکمال لما سمعوا حرفا من کلامہ افتخروا بتلمذہ"

وقال المحرر محمد جعفر التھانیسری فی السوانح الاحمدیۃ فی حقہ۔

"مجسمة المنطق ومصحح اغلاط افلاطون وسقراط وبقراط"

وقال مولانا محمد الدين فی روضة الادباء

"قصائده الغراء فائقة علی قصائد امرء القیس ولبید، وله یدطولیٰ فی النظم والنثر بحیث لا یکون له عدیل فی السلف والخلف الا القلیل بلا مبالغة"

والحق انه حقیق بان یسمی المعلم الرابع۔

اشتغاله بالقصائد والمدائح

وکان رحمه الله تعالیٰ اشعر اهل العصر، نظمه ینیف علی اربعة آلاف شعر وغالب کلامه مشتمل علی مدح سید الابرار محمد المختار صلی الله تعالیٰ علیه وسلّم وذکر المحن الشاقة التی تحملها من جلاته بجزیرة انڈیمان، وبعضه فی ہجو الکفار وذم الفرقة الطاغیة الوہابیة، له قلم سیال وفکر سلیم، کلما یتوجه الی الیفناح مسئلة یظن ان غیاہب الشکوک تزول بجیانه وانوار الحق تبدو من فیه ولسانه،

ومن شعره فی مدح سیّد الانبیاء صلی الله تعالیٰ علیه وسلّم،

ہو اول النور السنی تبلّجت	بضیائه فی العالم الاضواء
ہو اول الانباء، آخرہم به	ختم النبوة وابتدا الابداء
بدء به ابدی المہیمن سرّہ	فلاجله الایداء والابداء
قد خصه الباری باوصاف علیً	لم یعطها الاحداث والقدماء
اعطاہ فضلا لیس یمکن ان یکو	ن له شریک فیه اوشرکاء
اسماہ اذ اسماہ بالحسنیٰ فمن،	اسماء خالقه له اسماء
بر رحیم مفضل ذو قوّة	ہادٍ رؤف محسن معطاء

ثبت مناصبه وتدریسه وتلامذته

وبعد ما فرغ من تحصيل العلوم صار محسود الاقران وفاز بمراتب عالية بدار الملک دہلی وجھجر وتونک والور ونال منصب الصدارة بلکھنؤ ورامپور ومع ذلک کان یشتغل بتدریس العلوم الدینیة والفنون العقلیة، توجہ الی جنابہ الطلبة والعلماء للاستفادة والاستفاضة من آفاق العالم حتی صار وابکر صحبتہ وفیضان کرمہ ممن تنعقد علیہم الانامل واغترف من بحر علومہ جمع کثیر من العلماء وجم غفیر من الفضلاء، فلنکتف بذکر بعض المشاہیر والا فالاحصاء عسیر جداً۔

منہم ابنہ العلامة شمس العلماء محمد عبد الحق الخیر آبادی صاحب التصانیف الکثیرة (١٣١٦ھ/١٨٩٩م) وعلامة الدہر مولانا ہدایت اللہ الجونفوری (١٣٢٦ھ/١٩٠٨م) استاذ صدر الشریعة مولانا امجد علی الاعظمی مؤلف "بہار شریعت" والفاضل المتبحر تاج الفحول، محب الرسول مولانا الشاہ عبد القادر البدایونی (١٣١٩ھ/١٩٠١م) ابن سیف اللہ المسلول مولانا الشاہ فضل رسول البدایونی (١٢٨٩ھ/١٨٧٢م) والفاضل الادیب مولانا فیض الحسن السہارنفوری محشی الکتب الکثیرة (١٣٠٤ھ/١٨٨٧م) واستاذ الاساتذة مولانا ہدایت علی البریلوی (١٣٢٢ھ/٥-١٩٠٤م) والفاضل العلامة محمد عبد اللہ البلکرامی والفاضل العلامة مولانا عبد العلی الرامفوری المتخصص فی الریاضیات (١٣٠٣ھ/٦-١٨٨٥م) استاذ مجدد المائة الحاضرة، الحضرة الاعلیٰ مولانا الشاہ احمد رضا البریلوی والنواب یوسف علی خان، والنواب کلب علی خان الوالیین لریاستہ رامفور وغیرہم من الفضلاء الکبار۔

مصنفاتہ

ولہ تصانیف عالیة، شاہد علی جلالة فضلہ وغزارة علمہ، دالة علیٰ قوة استدلالہ وکمال فصاحتہ، فقد اتیٰ فیہا بتحقیقات معجبة رائقة وتدقیقات مطربة فائقة

خلت عنها الزبر السالفة ولم يبلغ اليها احد من المهرة ، وفيما يلي ثبت مصنفاته

١ـــ الجنس الغالي في شرح الجوهر العالي

٢ـــ حاشية الافق المبين للمير باقر داماد

٣ـــ حاشية تلخيص الشفاء للشيخ ابي علي ابن سينا

٤ـــ الهدية السعيدية ، في الحكمة

٥ـــ رسالة في تحقيق العلم والمعلوم

٦ـــ الروض المجود في تحقيق حقيقة الوجود : بين فيها بالفعال مسئلة وحدة الوجود التي تتعلق بالحال -

٧ـــ رسالة في تحقيق الكلي الطبعي

٨ـــ رسالة في تحقيق التشكيك في الماهيات

٩ـــ شرح تهذيب الكلام للعلامة التفتازاني

١٠ـــ تحقيق الفتوى في ابطال الطغوى : رد فيها على امام الوهابية في الهند اسمٰعيل الدهلوي الذي انكر ثبوت الشفاعة بالمحبة والوجاهة للانبياء والاولياء

١١ـــ امتناع النظير ، كتاب وحيد في بابه ، اثبت فيه امتناع نظير سيد الانبياء صلى الله عليه وسلم في الاوصاف الكاملة بدلائل قاهرة اعيت المخالفين عن المعارضة والمقاومة ، رد فيها على اسمٰعيل الدهلوي وتلميذه حيدر علي التونكي

١٢-١٣ـــ الثورة الهندية وقصائد فتنة الهند : فصح فيها اجمالا عن اسباب جهاد الحرية سنة ١٨٥٧م لاستيصال مظالم البراطنة عن اهل الهند وعواقبها وما جرى عليه من المحن والمصائب -

١٤ـــ حاشية شرح السلم للقاضي محمد مبارك الكوفاموي

اهتم بطبع هذه الحاشية مرة ثانية الدكتور تسخير احمد بامر شيخ الاسلام والمسلمين

Nafse Islam WWW.NAFSEISLAM.COM

فضیلۃ الشیخ محمد قمرالدین مدظلہ العالی صاحب السجادۃ بسیال الشریف،
ولاشک ان ہذہ الحاشیۃ من اعظم مآثر العلامۃ محمد فضل حق الخیرآبادی قدس سرہ
وقد افتخر بہا حین سئل عند جلالتہ بجزیرۃ اندمان عن الآثار التی ترکہا فی الہند
فاشار الی ہذہ الحاشیۃ وابنہ العلامۃ محمد عبدالحق الخیرآبادی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

ولاریب فی ان ہذہ الحاشیۃ ینبغی ان یفتخر بہا، کیف لا وقد فصل فیہا مسائل
منطقیۃ ومباحث حکمیۃ کانت معرکۃ للفحول تفصیلا لایحوم حولہ شک، کانہ دائرۃ
المعارف للمیزان والحکمۃ، ولہ فی کل مسئلۃ مذہب یستدل علی مختارہ بالبراہین والحجج
القاطعۃ ویرد علی المخالفین بوجوہ کثیرۃ تزلزل قصور المخالفۃ ومن طالع ہذہ الحاشیۃ
لایتردد فی ان مؤلفہا قد بلغ مرتبۃ الاجتہاد فی المنطق والفلسفۃ، لاباس بالاشارۃ
الی البعض المباحث المطویۃ فی ہذہ الحاشیۃ۔

قد اورد فیہا تحقیق لفظ السبحان بما لامزید علیہ، واحقاق مذہب الصوفیۃ
الصافیۃ من بین المذاہب الواقعۃ فی علم الباری تعالیٰ اجل مجدہ فی الازل، وتحقیق
الجعل البسیط، وبیان حصول الاشیاء بانفسہا او اشباحہا وماہو المختار فیہ، وتحقیق متعلق
التصدیق، وتحقیق ان البداہۃ والنظریۃ ہل ہما صفتان للعلم او المعلوم، وبحث المعقول
الثانی، وبیان النزاع بین القدماء والمتاخرین فی اجزاء القضیۃ والقول الفصیل فیہ،
ومبحث الوجود الذہنی ودفع الشبہات الواردۃ علیہ، وتحقیق ان علۃ الاحتیاج
الی الجاعل الامکان لا الحدوث، وکشف القناع عن وجود الکلی الطبعی فی الخارج
وغیر ذالک من المباحث الغامضۃ بعبارات فصیحۃ سہلۃ المأخذ۔

زہد وتصوف

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ مع الامارۃ الظاہرۃ والریاسۃ العلمیۃ متبعا للشریعۃ السنیۃ
والسنۃ النبویۃ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام قال مولانا عبداللہ البلکرامی فی مقدمۃ

التحفة العلية حاشية الهدية السعيدية ۔

ولا يشغله ما رزقه الله تعالیٰ من الافيال والجلاد ، والصافنات الجياد ،
عن طاعة الله فيما امره ونهاه ، فكان من رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله
جسمه رہن صحبت السلطان   قلبه فی تذكر الرحمٰن

وكان مواظبا علی ختمة القرآن فی كل اسبوع من الايام ، والصلوٰة النافلة فی جوف
الليل والناس نيام ، فمن كان مواظبا علی التطوعات فما ظنك به فی المكتوبات ،
وكان رحمه الله تعالیٰ خاضعا خاشعا ، الی رحمة الله تعالیٰ وعفوه راجيا ، يشهد
بذلك ما قال فی مكتوب ارسله الی مولانا حيدر علی الفيض آبادی حيث قال
واما ما انكشف عند المولی الجليل ، عن حال النزيل الذليل ، فانما
هو خال غال وخال ، بل شن بال منطی بسربال ، مبتلی ببال
غير ذی خطر وبال ، لا يستاهل ان يخطر بخاطر وبال ، ولا بان يسام بال
فانه انما ضيع عمره فی مراث ومبال ، او توغير وخبال ، لا يتوسم
فيه من العلم علامة ، وقصاری امره انه تكلامة ، يحفظ قصصا واساطير
مخترعة ، مخترعة مختلفة فی باب الامامة ، وهی اكاذيب موضوعة ،
لا احاديث مرفوعة ، قد صاغها صواغون طاعنون ، وتناقلها
راوون غاوون ، يرون كذبات ويرونها قربات ، وائمة
الهدیٰ يشهدون عليهم بانهم زنادقة ، وشهادات الائمة لا شك
صادقة

اكرام الاصدقاء وارشادهم ۔

وكان رحمه الله تعالیٰ كريم الخصال ، جميل الفعال ، جيد الاخلاق ، كثير الاحباب
وكان الشاعر الشهير اسد الله الغالب الدهلوی من مخلص احبابه واعظم احبابه يستفيد

غالب منہ ویستشیرہ ویھتم برأیہ غایۃ الاہتمام، حتی ان الدیوان للغالب الدھلوی رتبہ العلامۃ واخرج منہ الاشعار المشتملۃ علی التعقید وامرہ بالاحتراز عن مثل تلک الاشعار وہذا احسان عظیم منہ علیہ، وقد انشد غالب مثنویا تزید اشعارہ علی مائۃ فی تائید العلامۃ ورد الوہابیۃ وافصح فیہ مسئلۃ امتناع النظیر بالفارسیۃ، نذکر ہنہا منہ

اے کہ ختم المرسلینش خواندۂ، دانم از روئے یقینش خواندۂ

این الف لامے کہ استغراق راست حکم ناطق معنیٔ اطلاق راست

منشأ ایجاد ھر عالم یکے است گر دو صد عالم بود خاتم یکے است

منفرد اندر کمال ذاتی است، لاجرم مثلش "محال ذاتی" است

زیں عقیدت بر نگردم والسلام

نامہ را در می نوردم، والسلام

وکان العلامۃ یرشدہ ویصلح کلامہ، ویعینہ فی اصلاح معاشہ ولذا کان غالب یحترمہ ویوقرہ۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

ردہ علی مبتدعی اہل زمانہ

ومن مناقب العلامۃ محمد فضل حق الخیرآبادی قدس سرہ ان اسمٰعیل الدھلوی حفید مولانا الشاہ ولی اللہ الدھلوی لما خلع ربقۃ تقلید الائمۃ عن عنقہ وانحرف عن مسلک اہل السنۃ والجماعۃ ومسلک آبائہ واعمامہ وشرع فی تنقیص شان الانبیاء والاولیاء وسارع فی تکفیر الامۃ المسلمۃ تتاثرہ عن محمد بن عبدالوہاب النجدی (کما یشہد بذالک کتابہ تقویۃ الایمان الذی ہو فی الحقیقۃ تفویۃ الایمان) فاول من انتصر لاہل الاسلام وحاول الرد علیہ ہو العلامۃ الممدوح فناظرہ تحریرًا وتقریرًا فاسکتہ وابہتہ مرارًا، وکتب رداً علیہ وعلی تلمیذہ کتابہ الشہیر "امتناع النظیر" کانہ بستان الکمالات المحمدیۃ والفضائل النبویۃ علی صاحبہا اجمل السلام واکمل التحیۃ

لم یقتدر احد ان یجیب عن براہین ہذا الکتاب وصنف ایضا رداعلیہ فی مسئلۃ الشفاعۃ کتابا سماہ "تحقیق الفتوٰی فی ابطال الطغوٰی" قسمہ علی مقامات اربعۃ اثبت فیہا مسئلۃ الشفاعۃ علیٰ وفق اہل السنۃ والجماعۃ بدلائل قاہرۃ وسخف کلام الدہلوی فی مسئلۃ الشفاعۃ من تقویۃ الایمان ببیانات باہرۃ وقال فی آخر الکتاب:

قائل این کلام لاطائل ازروے شرع مبین بلاشبہ کافر وبیدین است، ہرگز مومن ومسلمان نیست وحکم او شرعا قتل وتکفیر است۔ (تحقیق الفتوٰی، المخطوطۃ)

اسباب جہاد الحریۃ واشتغالہ بہا

کان العلامۃ رحمہ اللہ تعالیٰ سلیم العقل، صائب الرأی، متیقظ القلب جامعا لاوصاف القادۃ، ماہرا برموز السیاسۃ، عالما باصول المعیشۃ، یشعر مافی باطن الاحوال المتبدلۃ من الحوادث والمصائب، یبغض النصاری البراطنۃ لکفرہم واستیلائہم علی ممالک الہند واقطارہا ویتألم من زوال شوکۃ المسلمین وفنائہا، وکان یعتقد ان النصاری یسعون بان ینصروا سکان الہند ویحرفوہم عن دینہم واختاروا لذالک حیلا اشار الیہا العلامۃ فی "الثورۃ الہندیۃ"

۱ــــ بنوا مدارس فی القریٰ والامصار لیلقنوا اطفال المسلمین دین النصرانیۃ وجدّوا فی تخریب المدارس الاسلامیۃ۔

۲ــــ اخذوا جمیع المأکل والغلات بدل النقود لیصیر الناس محتاجین الیہم منقادین لہم ولایبقیٰ لاحد مجال عصیانہم ومخالفتہم۔

۳ــــ ارتکبوا بمنع الختان ورفع الحجاب عن النسوان الافتتان باہل الایمان وارادوا طمس سائر احکام الاسلام والایقان۔

٤ــــ کلفوا عساکر المسلمین والہنادک بذوق شحوم الخنازیر والبقر عند استعمال

البنادق ۔

فثارت حرکة بین العساکر لاستیصال النصارٰی حفظا لادیانہم فقتلوا کثیرا منہم وبلغوا دار الملک دہلی وجعلوا آخر السلاطین المغلیة السلطان سراج الدین بہادر شاہ ظفر امیرالہم، فجاہد المجاہدون جنود النصارٰی وبذلوا مہجہم لاستخلاص وطنہم عن ایدی الکفرة الظلمة وحفاظة اعراضہم ۔

وکان العلامة اذ ذاک بالور ثم جاء بدار الملک دہلی واشتغل بانجاح جہاد الحریة، وکان لہ روابط سالفة بالسلطان فتقرب الیہ وکان یحضر مجالس المشاورة ویشیر الی امور ضروریة منہا اعانة المجاہدین بالاموال والاقوات وتعیین اہل الصلاح والخبرة علی الاعمال وانتظام تحصیل المحاصل ودعوة الرؤسا الی مشارکة الجہاد واعانة المجاہدین فکان رأیہ مقبولا ومعمولا حتی عین ابنہ العلامة عبدالحق الخیرآبادی علی تحصیل المحاصل بکانوہ وجعل میر نواب من اقاربہ عاملا علی دہلی وارسل المکاتیب الی ولاة الریاسة وکان یحض العوام والخواص علی الجہاد تحریرا وتقریرا ویرغبہم فی دفاع النصارٰی سرّا وجہارًا، وکتب باشارة السلطان دستور المملکة، فدامت الحرب بین عساکر المسلمین وجنود النصارٰی اربعة اشہر ثم انہزم جیوش المجاہدین لعدم انخراطہم فی سلک الانتظام المحکم، وفقدان الاقوات وخیانة بعض المسلمین الذین باعوا الایمان بثمن بخس من الاثمان بافشاء اسرار المسلمین الی النصارٰی الکافرین ۔

فلما تسلط النصارٰی علی دہلی مکث العلامة فیہ خمسة ایام ولیالی مع اہلہ وعیالہ جائعا عطشانا ثم خرج الی بلدہ خیرآباد مختفیا، وقتل فی ہذا الزمن کثیر من المسلمین ونساءہم وصبیانہم یبلغ عددہم الآفا، واجتمع جیوش کثیرة الی ملکة عالیة (حضرت محل، ملکة اودھ) فوصل الیہا العلامة وصار رکنا رکینا لمجلس الشورٰی وقائد العساکر ومدبرًا لامورہم فوقعت المحاربات العنیفة بین الفریقین حتی غلبت النصارٰی فاستشہد

كثير من الابطال واخذ سبيله من استطاع من النساء والرجال ، وكان ذلك خاتمة الحروب والقتال -

جلائه وشهادته

ولما تسلط النصارٰى على جميع البلاد وشهرت ملكة النصارٰى بالصفح والامان موثقة بالأيمان رجع العلامة الى بلده ولم يكن استراح حتى دعاه عامل نصرانى وحبسه وحكم عليه انه من قادة الثورة ومن اعظم اعداء الدولة البريطانية فلذا استحق الجلاء والحبس الدائم ، فاركبوه الباخرة وارسلوه الى جزيرة اندميان التى كان فيها كثير من الاحرار محبوسين من قبل ، فتحمل المصائب وقاسى الشدائد ، رقم نبذا منها فى "الثورة الهندية" و "قصائد فتنة الهند" وفى هذه الغربة لحق بجوار ربه لاثنى عشر من شهر صفر المظفر موافقا لعشرين من اغسطس (١٢٧٨ ھ / ١٨٦١ م) تغمده الله تعالى بواسع كرمه ومغفرته ، عاش سعيدا فريدا ومات حميدا شهيدا -

---

قال محمد سعيد حسرت مورخا لوصاله :-

قد توفى الالٰہ فضل الحق ، عالما جيدا بلا ريب

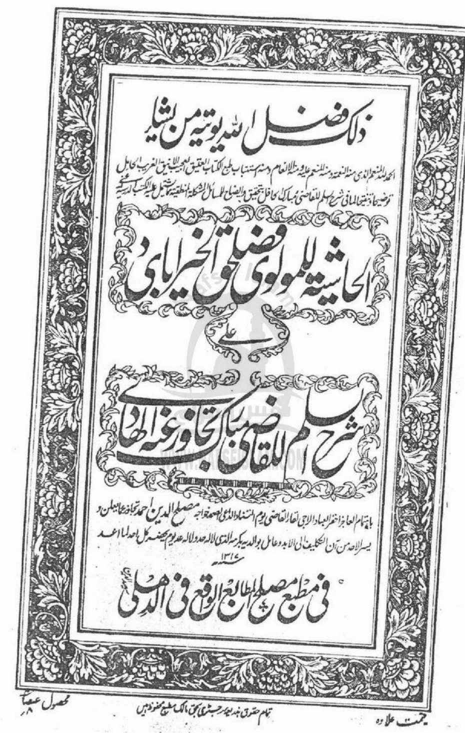
ان نفاه الولاة من بكرة ، بجفار فليس من عيب

قال تاريخه "لا دركه فضل حق" ہو اتف الغيب

١٢٧٨ ھ

محمد عبدالحكيم شرف القادرى
المدرس بالجامعة النظامية الرضوية - لاہور باكستان

٢٨ رجب ١٣٩٥ ھ
٨ اغسطس ١٩٧٥ م



ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء

الحمد للہ المنعم الذی منہ النعمۃ ومنہ المنعم علیہ ومنہ الانعام ومنہ مستتاب طبع الکتاب العتیق العجیب الانیق الغریب الحاوی توضیحا وتنقیحا المعانی شرح سلم للقاضی مبارک کافل بتحقیق وایضاح للمسائل المشکلۃ المنطقیۃ مما اشتمل علیہ الکتب الدرسیۃ

الحاشیۃ للمولوی فضل حق الخیرآبادی

علی

شرح سلم للقاضی مبارک تجاوز عنہ الہادی

باہتمام العاجز اخفر العباد الراجی لغفار القاضی یوم التناد الداعی لعصمۃ خواجہ مصلح الدین احمد تجاوز عنہ علن و یسر الاحد من آن التکلیف الی الابد وعامل بوالدیہ بکرمہ الذی لا الہ حد ولا الہ عد یوم یحشر کل احد لما اعد

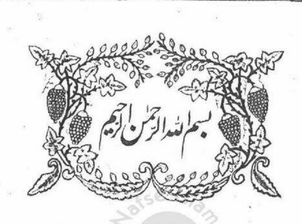
سنہ ۱۳۱۷

فی مطبع مصلح المطابع الواقع فی الدہلی

تمام حقوق بند بوجہ رجسٹری بحق مالک مطبع محفوظ ہیں

محصول عہ ۸/

قیمت علاوہ



سبحان اللہ وبحمدہ، والصلوٰۃ علی احمد رسولہ وعبدہ، وآلہ وصحبہ من بعدہ، **قولہ** سبحان اما مصدر الخ قال
فی الحاشیۃ لایکاد یستعمل الا مضافا منصوبا وقال سیبویہ یقال سبحت اللہ تسبیحا وسبحانا فالمصدر التسبیح وسبحان اسم
یقوم مقام المصدر وقد اجری علما للتسبیح علی الشذوذ نحو قد قلت لما جاءنی فخرہ، سبحان من علقمۃ الفاخر قیل تقدیرہ
سبحان علقمۃ علی طریق التہکم ومن مزیدۃ وقیل اصلہ سبحان اللہ من علقمۃ الفاخر ورد علیہ بان تقدیر المضاف الیہ لایکون
الا بالبناء علی الضم او تعویض التنوین فی المضاف فتامل انتہی اعلم ان سبحان یستعمل فی کلامہم استعمالین الاول
استعمالہ منصوبا مضافا کقولہم سبحان اللہ وسبحانک وسبحانہ وکقولہ سبحانہ سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا و
الثانی استعمالہ مقطوعا عن الاضافۃ ممنوعا عن الصرف کقولہ سبحان من علقمۃ الفاخر وہو علی الاستعمال الاول منصوب
بفعل مضمر متروک اظہارہ وقد اختلفت کلماتہم فی انہ علی ہذا الاستعمال ہل ہو مصدر او اسم المصدر الذی ہو التسبیح او علم لہ فاما
الاحتمال الاول فلہ مستندات من تصریحات ائمۃ العربیۃ قال القاضی البیضاوی فی تفسیر قولہ سبحانہ سُبْحَانَکَ لَا عِلْمَ لَنَا
اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا سبحان مصدر کغفران ولایکاد یستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعلہ کمعاذ اللہ وقد اجری علما للتسبیح بمعنی التنزیہ

نسخہ دیگر نحمدہ ونستعینہ، ونصلی علی محمد الذی ظہر دینہ، فانہدم الباطل واساطینہ، وعلی آلہ وصحبہ الذین ہم اعلام الہدی و [illegible]، وبعد فہذا تعلیق
حاشی علی شرح السلم الذی الفہ القاضی ... رفع غواشی عرضت اغراض فاضل اعرض [illegible] وباللہ المستعان وعلیہ التکلان ۱۲

على الشذوذ فى قوله سبحان من علقمة الفاخر انتهى وقال النيشابورى فى تفسير هذه الآية يعنى سبحانك نسبحك تسبيحا اى ننزهك
تنزيها وهو مصدر غير متصرف ولا يستعمل الا محذوف الفعل منصوبا على المصدرية واذا استعمل غير مضاف كان سبحان علما للتسبيح
فان العلمية كما تجرى فى الاعيان تجرى فى المعانى انتهى وفى القاموس سبحان الله تنزيها لله من الصاحبة والولد معرفة ونصب
على المصدر اى ابرئ الله من السوء براءة ومعناه السرعة اليه والخفة فى طاعته ثم قال سبح كمنع سبحانا وسبح تسبيحا قال سبحان الله فهذا
صريح فى ان سبحان مصدر سبح كمنع وانه سمع له الفعل الثلاثى المجرد وان معناه التنزيه والبراءة وقول سبحان الله وفى الصحاح
والصراح سبحان الله معناه التنزيه لله نصب على المصدر كانه قال ابرئ الله من السوء براءة وفى شرح اللباب معنى سبحان الله سبح الله
تسبيحا اى انزهه تنزيها وهو فى الاصل مصدر سبح كغفر غفرانا قال الشاعر ؎ قبح الاله وجوه تغلب كلما ؛ سبح الحجيج وكبروا
اهلالا ؛ فهذه الاقاويل نصوص على ان سبحان مصدر سبح الثلاثى المجرد وانه منصوب بفعل مضمر متروك اظهاره وعلى هذا التقدير فيه
احتمالان اولهما ان يكون متعديا كالتسبيح بمعنى التنزيه ويدل عليه انهم صرحوا بكونه مصدرا وفسروه بالتنزيه وعلى هذا يكون سبحان
مصدرا حذف فعله لقصد الدوام واللزوم ولما حذف الفعل اضيف المصدر الى المفعول المختص به وبعد الاضافة لم يجز اظهار فعله
لان حق المفعول ان يتصل بالفعل معمولا له ولا يتقدم ذلك مع لزوم اضافة المصدر اليه وثانيهما ان يكون لازما ويحتمل وجهين الوجه
الاول ان يكون معناه البراءة كما يدل عليه ما فى القاموس والصحاح والصراح فى تفسيره اعنى اى ابرئ الله من السوء براءة وعلى هذا يكون
مفعولا مطلقا للفعل المقدر اللازم من قبيل قولهم انبته الله نباتا ويكون اضافته اليه سبحانه اضافة المصدر الى فاعله الذى هو مفعول
الفعل الناصب وقد صرح الرضى فى شرح الكافية بان المصادر اذا بين فاعلها او مفعولها بالاضافة او بحرف الجر ولم يقصد بها بيان
النوع وجب حذف ناصبها يعنى قياسا وذلك مثل صبغة الله وكتاب الله وسبحان الله ولبيك وسعديك وسحقا له وحمدا لك والوجه
الثانى ان يكون معناه قول سبحان الله كما فى القاموس حيث قال وسبح كمنع سبحانا وسبح تسبيحا قال سبحان الله وعلى هذا يكون سبح
ثلاثيا فى الحجر وسبح اعنى التفعيل كلاهما لازمين لا يقتضيان المفعول فيشكل جعله مصدرا مضافا منصوبا بالفعل المضمر ويكون التفعيل منه
اعنى التسبيح تارة لازما وهو اذا كان معناه قول سبحان الله وتارة متعديا وهو اذا كان معناه التنزيه قال فى الكشاف التسبيح تبعيد الله
من السوء وكذلك تقديسه من سبح فى الارض والماء وقدس فى الارض اذا ذهب فيها وابعد وقال الرضى واما قولهم لبى يلبى فهو مشتق
من لبيك كما ان معنى سبح وسلم قال سبحان الله وقال سلام عليك اما سبح بمعنى نزه يعنى جعله سالما عن النقائص فلم يشتق من
سبحان الله انتهى فالتسبيح اذا كان بمعنى التبعيد والتنزيه كان متعديا الى المفعول واذا كان بمعنى قول سبحان الله فلمن يصح تعديته
الى المفعول لكونه اذ ذاك لازما واما سبحان على هذا الوجه فلكونه لازما بمعنى قول سبحان الله لا يصح تعديته الى المفعول ولا جعله مصدرا مضافا
منصوبا بالفعل المضمر الا ان يقال فى وجه تعديته بهذا المعنى الى المفعول انه يتضمن معنى التنزيه فان من قال سبحان الله فقد

متعدى

سبحانه عن النقائص فباعتبار تضمنه معنى التنزيه جاز تعديته الى المفعول واضافته اليه كما ان لبى بمعنى قال لبيك مع كونه لازما
يجوز تعديته الى المفعول لتضمنه معنى الاجابة قال الحريري فى خطبة مقاماته فلبيت دعوته تلبية المطيع وكما ان كبر بمعنى قال الله اكبر
مع انه قد يعدى الى المفعول فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى وربك فكبر واختص ربك بالتكبير وهو الوصف بالكبرياء وان يقال
الله اكبر وروى انه لما نزل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله اكبر فكبرت خديجة وفرحت وايقنت انه الوحى وقد يحمل على
تكبير الصلوة انتهى وفى التفسير الكبير ذكروا فى تفسير التكبير وجوها احدها قال الكلبي عظم ربك مما يقول عبدة الاوثان وثانيها قال
مقاتل هو ان يقال الله اكبر روى انه لما نزلت هذه الآية قام النبى عليه السلام وقال الله اكبر كبيرا فكبرت خديجة وفرحت وعلمت
انه اوحى اليه وثالثها ان المراد التكبير فى الصلوة انتهى فتعديته على تقدير تفسيره بان يقال الله اكبر بناء على انه يتضمن معنى التعظيم
وفى الصلوات الماثورة عن السلف اللهم صل على محمد عدد من يسبحك ويهللك ويكبرك مع ان معنى هلل قال لا اله الا الله و
معنى كبر قال الله اكبر فتعدية التهليل بناء على تضمنه معنى التوحيد وتعدية التكبير بناء على تضمنه معنى التعظيم فهكذا يجوز ان يكون
سبحان الله مصدر سبح الثلاثى المجرد بمعنى قال سبحان الله ويعدى الى المفعول باعتبار تضمنه معنى التنزيه وبالجملة فاحتمال كون
سبحان فى قول المص سبحانه مصدر الغفران منصوبا بالفعل مضمر ليس مخالفا لاجماع اهل العربية بل يحتمل كونه مصدر سبح المتعدى
بمعنى نزه ومصدر سبح اللازم بمعنى بر ومصدر سبح اللازم بمعنى قال سبحان الله وكل ذلك مما يساعده كلمات اهل العربية كما
عرفت مفصلا واما الاحتمال الثانى وهو ان يكون سبحان اسما لمعنى التسبيح فله ايضا مستندات منها ما نقل الشارح فى الحاشية عن سيبويه فانه يدل
على ان سبح الثلاثى المجرد غير مستعمل وانما المستعمل منه سبح اعنى باب التفعيل وان المصدر حقيقة هو التسبيح واما سبحان فاسم يقوم مقام المصدر و
منها ما قال الامام الرازى فى تفسيره قال سبحان اسم للتسبيح يقال سبحت لله تسبيحا وسبحانا فالتسبيح هو المصدر وسبحان اسم للتسبيح كقولهم
كفرت اليمين تكفيرا وكفرانا وتفسيره تنزيه الله عن كل سوء انتهى ومنها ما قال ايضا فى تفسير قوله تعالى سبحان الله حين تمسون لفظ سبحان
فعلان اسم للمصدر الذى هو التسبيح ومنها ما قال القاضى البيضاوى فى تفسير قوله تعالى سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا سبحان
اسم بمعنى التسبيح وهو التنزيه وقد يستعمل علما فيقطع عن الاضافة ويمنع من الصرف قال سبحان من علقمة الفاخر وانتصابه بفعل متروك
اظهاره انتهى ومقتضى هذا الكلام ان سبحان يستعمل استعمالين فتارة يستعمل اسما للمصدر ويضاف الى مفعول فعله المضمر وينصب
على انه قائم مقام المصدر وتارة يستعمل علما له فيقطع عن الاضافة ويمنع من الصرف واما الاحتمال الثالث وهو ان يكون علما للتسبيح
فى هذا الاستعمال اعنى استعماله مضافا فمستنده ما افاده جار الله العلامة فى تفسير قوله سبحانه سبحان الذى اسرى بعبده ليلا قال سبحان
علم للتسبيح كعثمان للرجل وانتصابه بفعل مضمر متروك اظهاره تقديره اسبح الله سبحان بمعنى التسبيح ثم نزل سبحان منزلة الفعل فسد مسده
ودل على التنزيه البليغ من جميع القبائح التى يضيفها اليه اعداء الله انتهى وما فى مدارك التنزيل حيث قال فى تفسير تلك الآية سبحان تنزيه

عن السوء وهو علم للتسبيح كعثمان للرجل وانتصابه بفعل مضمر متروك اظهاره تقديره سبحوا الله سبحان ثم نزل سبحان منزلة الفعل وسد مسد الفعل
ودل على التنزيه البليغ انتهى وما نقلناه سابقا عن القاموس حيث قال سبحان الله تنزيها لله عن الصاحبة والولد معرفة ونصب على
المصدر فان قوله معرفة تصريح بكونه علما والعلامة في الصحاح والصراح وقولهما سبحان الله معناه التنزيه لله من الاتيان بالتنزيه معرفا باللام
في تفسيره ايماء الى كونه علما وان كان ظاهرا في كونه مصدرا فقد ثبت بتنصيصات هؤلاء الائمة ان سبحان حين كونه مضافا منصوبا
بفعل مضمر متروك اظهاره اسم علم وان كونه علما غير مقصور على حال كونه منقطعا عن الاضافة ممنوعا من الصرف اذا عرفت هذا التفصيل
فاعلم ان الشارح ذكر في الشرح في شرح قول المص سبحانه احتمالين الاول انه مصدر كغفران وقد عرفت سابقا هذا الاحتمال وتوجيهاته والثاني
انه علم للتسبيح كعثمان للرجل وهذا استند بما في الكشاف والمدارك وغيرهما كما مر آنفا والمعتبر في هذا الباب تصريحات ائمة العربية وقد
عرفت آنفا تنصيصاتهم على كونه علما حين استعماله مضافا ايضا وملخص كلام هؤلاء الائمة العظام ان سبحان علم للتسبيح فقد يضاف
وينصب بفعل مضمر وقد لا يضاف بل يقطع عن الاضافة ولا ينون لكونه ممنوعا من الصرف لاجل العلمية والالف والنون المزيدتين
وح يكون معناه التعجب وذكر في الحاشية في سبحانه يعني اذا استعمل مضافا فاحتمال الاعلام واه وهو انه اسم للتسبيح وانما يكون علما على الشذوذ
حيث يقطع عن الاضافة ويستعمل للتعجب هذا موافق لما قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا وما قيل
من انه يكفي لتصحيح اضافته الى المفعول جعله اسما للتسبيح بمعنى التنزيه ولا حاجة الى جعله علما له وانما وقعوا في تكلف جعله علما زعما منهم
ان السبحان المستعمل في التعجب ليس بمعنى التنزيه المتعدي بنفسه وحين الاستعمال في التعجب ينفك عن الاضافة مع ان العرب لا ينونه
في هذا الاستعمال وهو دليل منع الصرف ولا سبب فيه سوى الالف والنون فاضطروا الى جعله علما للتسبيح المتعدي بنفسه حتى تحقق فيه
سببا منع الصرف ومنهم من قال ان سبحان ههنا وان كان بمعنى التنزيه المتعدي بنفسه الا ان سبب عدم تنوينه هو الاضافة لا منع الصرف
لانه وان كان في هذا الاستعمال في الظاهر منفكا عن الاضافة الا انه مضاف في المعنى وزعمهم هذا فاسد نشا من قلة التدبر في كتب اللغة اذ هو حين
استعماله في التعجب لازم غير متعد الى المفعول ولذا يفكونه عن الاضافة الى المفعول ويفسرونه باللازم في القاموس سبحان من كذا تعجب منه فلا يمكن
اضافته حين استعماله في التعجب وجعله علما للتسبيح بمعنى التنزيه المستلزم بان التعدية لتصحيح عدم تنوينه مخالف لما عليه اهل اللغة وبل هذا الاعتبار
قصور منهم معسر مع ان لعدم تنوينه وجه صحيح آخر مغن عن ارتكاب تلك التكلفات وهو ما يفهم من الصراح حيث قال والعرب تقول سبحان من
كذا اذا تعجبت منه وانما لم ينون لانه معرفة عندهم وفيه شبه تانيث انتهى اقول العلة وجه كونه معرفة عندهم مختص في هذا الاستعمال وكثيرا ما يكون
الكلمة عارية عن التعريف ويعطونها في الاستعمال حكم المعارف واما وجه كونه فيه شبهة التانيث فلانه مصدر يستوي فيه التانيث والتذكير فح
لا حاجة الى ما ارتكبوه في قول الشاعر ٥ سبحان من علقمة الفاخر انتهى ملخصا فهو كله شطط وخراف منشاره عدم المعرفة بالفنون الادبية
وعدم العثور على اقاويل ائمة العربية اما اولا فلان في الكشاف والمدارك والقاموس وغيرها نصوصا على كون سبحان علما ومعرفة في

حال استعماله مضافا ولا مجال للمجازفة بعد تنصيصات ائمة العربية فليس جعله علما للتسبيح تكلفا مضطرا اليه بل العمدة فى الحكم بكونه علما عند استعماله
مضافا النصوص هؤلاء الائمة وليس الحكم بالعلمية عقليا حتى يقال انه يكفى لتصحيح اضافته الى المفعول جعله اسما للتسبيح بمعنى التنزيه لا حاجة الى
جعله علما بل المعتمد فى هذا الباب هو السماع والنقل من ائمة العربية وقد صح انهم حكموا بكونه علما عند الاضافة ايضا واما ثانيا فلان الحكم بكونه
علما ليس منشاؤه ما زعم من زعمهم كون السبحان المستعمل فى التعجب ايضا بمعنى التنزيه المتعدى بنفسه بل منشاؤه ما بيناه لا غير فما ذكره فى
توجيه حكمهم بكونه علما احسان عليهم من دون امتنان منهم واما ثالثا فلان ارتكاب اضافته حين استعماله فى التعجب وجعله علما للتسبيح بمعنى
التنزيه المستلزم من التعدية غير مخالف لما عليه اهل اللغة بل منشاء هذا الظن عدم الوقوف على ما هم عليه قال صاحب الكشاف فى تفسير قوله تعالى
سبحانك هذا بهتان عظيم سبحان للتعجب من عظم الامر ثم قال فان قلت فما معنى التعجب فى كلمة التسبيح قلت الاصل فى ذلك ان يسبح الله عند
رؤية العجيب من صنائعه ثم كثر ذلك حتى استعمل فى كل متعجب منه انتهى وقال الامام فى تفسير هذه الآية ان فيه سوالا وهو انه كيف يليق
سبحانك فى هذا الموضع والجواب من وجوه الاول ان المراد منه التعجب من عظم الامر وانما استعمل فى معنى التعجب لانه يسبح الله عند رؤية العجيب من صنائعه
ثم كثر ذلك حتى استعمل فى كل متعجب منه انتهى وقال البيضاوى فى تفسير هذه الآية سبحانك تعجب ممن يقول ذلك واصله انه يذكر عند كل
متعجب تنزيها لله تعالى من ان يصعب عليه مثله انتهى فقد ثبت بتنصيص هؤلاء الائمة الاعلام ان سبحانك مع كونه مضافا مستعمل فى التعجب
ووضح ان سبحان المستعمل فى التعجب فى الاصل بمعنى التنزيه لا غير وليت شعرى اذا استعمل سبحان فى التعجب لم يكن بمعنى التنزيه فماذا يكون معناه
لانه ليس فى الاصل بمعنى التعجب غاية الامر انه يستعمل فيه وعبارة الصراح صريحة فى انه يستعمل فيه لا انه موضوع له فالحكم بكون سبحان المستعمل فى التعجب
لازما غير متعد الى المفعول تفريع فاسد عن الاضافة الى المفعول عنده لكن الاستعمال على هذا الظن ناش من قلة التدبر فى كتب اللغة وقول
القاموس سبحان من كذا تعجب بيان لموقع الاستعمال لا تفسير لموضوع اللفظ واما ثانيا فلان قوله العلم وجه كونه معرفة عندهم مختص فى هذا
الاستعمال تخمين جزافى فقد نص فى القاموس بكونه معرفة عند استعماله مضافا فى معنى التنزيه ايضا وكذا فى الكشاف والمدارك فلا وجه للقول
باختصاص كونه معرفة عندهم بهذا الاستعمال وكونه عاريا عن التعريف واعطائه حكم المعارف فى هذا الاستعمال وبالجملة فجعل الكون هذا القائل الحس من
ان يلتفت اليه فضلا عن ان يعول عليه لعلك دريت بما وعيت ان ما اورد على الشارح من ان ما ذكره على وجه التردد من ان السبحان اما
مصدر كغفران فالمعنى سبحت سبحانه او علم للمصدر وهو التسبيح كعثمان للرجل مخالف لكلام القوم وما عليه المحققون اذ الظاهر انه اراد بالسبحان ما هو
المذكور فى المتن ويؤيده ايراده معرفا باللام وهو فى امثال ذلك ليس مصدرا باجماع اهل العربية اذ لم يقل احد منهم ان السبحان حين اضافته
الى المفعول مصدر لانه لو كان مصدرا فكيف يصح اضافته الى المفعول اذ فعله المجرد لا يستعمل الا لازما وقد تقرر فى موضعه ان المصادر تابعة فى
التعدية واللزوم لافعالها فجعله مصدرا فى هذا الاستعمال متعديا بنفسه خرق للاجماع ولهذا قالوا انه فى امثال ذلك اسم للتسبيح بمعنى التنزيه او
علم له فتفريعا الشارح لقوله فالمعنى بناء فاسد على فاسد اذ لا يفهم منه ان الفعل المقدر ان يكون فعلا مجردا او كونه مصدرا موقوف عليه وقد ثبت ان فعله

المجرد وليس بمعنى التنزيه ولا يستعمل الا لازما فكيف يصح اضافته مصدرا الى المفعول وكونه متعديا بنفسه فتمهيد الشارح وتفريعه اختراع منه مخالف لما عليه
اهل اللغة والعربية واما الشق الثاني من ترديده فهو وان كان مطابقا لكلام بعضهم الا انهم قالوا به في المواد التي وقع فيها للتعجب وحين انفكاكه
عن الاضافة والترديد انما هو فيما هو في المتن وهو ليس للتعجب بل للتنزيه ولهذا فسره وهو ليس هو ايضا منفكا عن الاضافة فلا وجه لصحة الشق
الثاني من ترديده فيما هو المذكور في المتن ومعهذا لجعله علما حين استعماله للتعجب ايضا مخالف للتحقيق فكان اللائق بحال الشارح ان يقول
ان سبحان اسم للتسبيح بمعنى التنزيه وقد يجعل علما له حين استعماله في التعجب موافقا لما قال في الحاشية ليطابق كلامه كلام بعضهم وان كان
الآخر منه مخالفا للتحقيق انتهى في غاية السقوط اما اولا فلانا لا نسلم اجماع اهل العربية على ان سبحان حين اضافته الى المفعول ليس
مصدرا بل قد سبق في اسانيد الاحتمال الاول تصريحات الائمة بكونه مصدرا حين اضافته واما ثانيا فلانا لا نم انه لو كان مصدرا لم يصح
اضافته الى المفعول لانا لا نم ان فعله الثلاثي المجرد ليس بمعنى التنزيه غاية الامر ان تصاريفه غير مستعملة كما قال النيشابوري انه مصدر
غير متصرف ولئن سلمنا انه لازم فلا نم انه لا يجوز جعله مفعولا مطلقا للفعل المقدر المتعدي اذ يجوز كونه مفعولا مطلقا من قبيل انبته
نباتا على احد القولين وقد يحذف فعله الناصب لاجل كون ذلك المصدر مضافا الى مفعول ذلك الفعل المقدر يدل على ذلك تفسير
صاحب القاموس قولهم سبحان الله بقوله اي ابرئ الله من السوء براءة ولئن سلمنا ان معنى سبح سبحانا قال سبحان الله لا غير فلا نم انه
لا يجوز تعديته باعتبار تضمنه معنى التنزيه على ما مر فتفريع الشارح صحيح على كل من هذه الاحتمالات وليس فاسدا ولا بناء على فاسد اما ثالثا
فلانا لا نسلم انه يفهم من كلام الشارح ان الفعل المقدر الناصب له فعل مجرد بل يجوز ان يكون الفعل المقدر الناصب سبحت من التسبيح اما
لان الثلاثي المجرد منه غير مستعمل كما يدل عليه كلام النظام النيشابوري واما لان الثلاثي المجرد منه لازم فقدر له الفعل المتعدي من
باب التفعيل وجعل المصدر اللازم مفعولا مطلقا له كما يدل عليه قول صاحب القاموس اي ابرئ الله عن السوء براءة واما رابعا فلانه لو سلم
فهم كون الفعل المقدر الناصب له فعلا مجردا من كلامه فلا نم ان ليس فعله المجرد بمعنى التنزيه بل قد سبق بانه مصدر من الثلاثي
المجرد ومعناه التنزيه غاية الامر ان تصاريفه غير مستعملة واما خامسا فلان قوله اذ كونه مصدرا موقوف عليه ممنوع اذ يجوز ان يكون سبحان مصدرا
من الثلاثي المجرد ويكون الفعل المقدر الناصب له من باب التفعيل كما في قول صاحب القاموس اي ابرئ الله من السوء براءة واما سادسا
فلانه لو سلم ان ليس فعله المجرد بمعنى التنزيه وانه لا يستعمل الا لازما فلا نم انه لا يصح اضافة مصدره الى المفعول وكونه متعديا بنفسه بل
يجوز تعديته الى المفعول باعتبار تضمنه معنى التنزيه واضافته الى المفعول بهذا الاعتبار كما مر في التلبية والتكبير والتهليل التي هي مصادر الافعال
اللازمة فظهر ان تمهيد الشارح وتفريعه ليس اختراعا منه وليس مخالفا لما عليه اهل اللغة والعربية واما سابعا فلانا لا نم ان القائلين بكون
سبحان علما انما قالوا به في المواد التي وقع فيها للتعجب وحين انفكاكه عن الاضافة بل نص في الكشاف والمدارك على انه علم للتسبيح حين استعماله
في التنزيه البليغ مضافا منصوبا كما سبق نقله واما ثامنا فلان من قال بكونه علما انما قال بكونه علما للتسبيح بمعنى التنزيه ومقتضى كلامه

انما هو مصدره

المؤول وانما يكون علما عند القائل بكونه علما حيث يستعمل في مقام التعجب واما حيث يستعمل في مقام التعجب لا يكون بمعنى التنزيه فلينتبه لمثله في الموارد التي
وقع فيها للتعجب علم لاي معنى كان فان احدا من اهل اللسان لم يقل بكونه علما لمعنى التعجب وليس هو علما لمعنى التنزيه في تلك الموارد على زعمه فقد بينا
فيما سبق على انه للتنزيه حيث يستعمل في التعجب ايضا وانه كما يستعمل فيه مقطوعا عن الاضافة يستعمل فيه مضافا ايضا كما في قوله سبحانه سبحانك هذا بهتان
عظيم واما ثانيا فلا نسلم ان جعله علما حين استعماله للتعجب مخالف للتحقيق بل لا يبعد ان يدعى اجماعهم على كونه علما حين استعماله في التعجب مقطوعا عن
الاضافة كما عرفت من نصوص ائمة اللغة نعم انما اختلفت كلماتهم في انه حين استعماله منونا فاما مصدر او اسم للمصدر او علم له واما غير ذلك فلا فان قلت انه كان
اللائق بحال الشارح ان يهمل احتمال اللائق بما فعله الشارح وقد عرفت ان في سبحان عند استعماله مضافا ثلثة احتمالات الاول كونه مصدرا والثاني كونه
اسما للمصدر والثالث كونه علما للمصدر فالشارح ذكر الاحتمال الاول والثالث في الشرح والاحتمال الثاني في الحاشية فاستوعب الاحتمالات التي ذكرها
ائمة العربية ولو انه اكتفى بذكر الاحتمال الثاني فقط كما هو مرضي هذا المورد لكان قاصرا في البيان قاصرا عن استقصار ما ذكره ائمة اللسان ما حاد عن شرع
قلنا ان تنزلنا عن ذلك كله وسلمنا ان سبحان انما يكون علما عند قطعه عن الاضافة واستعماله في التعجب فلا نسلم ان مراد الشارح بقوله السبحان سبحان
الواقع في قول المص انما يكون كذلك لو كان اللام فيه للعهد الخارجي وهو ممنوع بل اللام فيه للعهد الذهني والمعنى ان هذا اللفظ حيثما وقع في الكلام
اما مصدر كغفران وهو عند اضافته او علم للتسبيح وهو عند قطعه عن الاضافة يدل على ذلك انه قال بعد ذكر الاحتمال الاول فالمعنى سبحت سبحانه
ولم يقل مثل ذلك بعد ذكر الاحتمال الثاني فكانه نبه على ان معناه على تقدير كونه علما لا يكون سبحت سبحانه بل ح يستعمل في التعجب بالجملة فكلام
الشارح في هذا المقام موافق لنصوص الائمة الاعلام فلا ينبغي ان يجعل غرضا للطيش منه السهام وموقعا للطعن من يطيش لغلبة الاوهام
فتثبت فان المقام مزلة الاقدام **قوله** فالمعنى سبحت سبحانه بل المعنى اما سبحته كمنعته سبحانا او سبحته كعظمته سبحانا او سبحانا فحذف الفعل المتعدي
بنفسه او اللازم المتعدي لتضمنه معنى التنزيه واقيم المصدر المتعدي بمعنى التنزيه او اللازم بمعنى البراءة او بمعنى قول سبحان الله مقامه واضيف
الى مفعول ذلك الفعل او اقيم اسم المصدر او علمه مقامه على ما مر مفصلا **قوله** يحتمل ان يكون في الصراح شان كار وحال وفي القاموس
الشان الخطب والامر فيمكن ان يراد بالشان في قول المص ما عظم شانه الحال والصفة واعني بحال الشئ وصفته ما هو عليه فيكون بيانا لعظمته
وكبريائه سبحانه وتعاليه وتقدسه عن سمات النقص واستجماعه لصفات الكمال ونعوت الجلال والجمال وهذا غير بعيد
ويمكن ان يراد به الامر بمعنى كار فيكون ذلك اشارة الى الصفات الافعالية ولا يتوهم ان شانه تعالى عبارة عن صفاته
الافعالية فحسب مستندا بما ورد في الآثار والتفاسير ان من شانه تعالى ان يغفر ذنبا ويفرج كربا ويرفع قوما ويضع آخرين
وان يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويشفي سقيما ويسقم سليما
ويبتلي معافى ويعافي مبتلى ويعز ذليلا ويذل عزيزا ويفقر غنيا ويغني فقيرا الى غير ذلك لان الشان عبارة لغة عن حال الشئ اي
حال كانت وما ورد في الآثار والتفاسير ليس ترجمة للفظ الشان وانما ورد في تفسير قوله سبحانه كل يوم هو في شان و

WWW.NAFSEISLAM.COM

هو يدل على تجدد الاحوال وقتا فوقتا ولا تجدد في ذاته وصفاته تعالى الا في الصفات الافعالية الاضافية فلابد في تفسير تلك الآية من
ذكر الصفات الافعالية المتجددة فلا دلالة فيه على امتناع اطلاق شانه تعالى على ما عداها من الصفات الكمالية الجلالية والجمالية كما لا يخفى
ثم ان قوله لا يحد استيناف فانه لما قال سبحانه ما اعظم شانه فكان قائلا يقول كيف تسبيحه وتقديسه المدلول عليه بقوله سبحانه وكيف شانه
تعظيم المدلول عليه بقوله ما اعظم شانه فقال لا يحد الخ فان اريد بالشان الحال والصفة مطلقا كان قوله لا يحد ولا يتصور ولا ينتج ولا
يتغير تعالى عن الجنس والجهات جعل الكليات والجزئيات بيانا لكيفية الشان وذكر تقديسه وتمجيده وان اريد به الصفات الافعالية فاما ان
يقال ان قوله لا يحد ولا يتصور ولا ينتج ولا يتغير تعالى عن الجنس والجهات بيان لتقديسه المذكور بقوله سبحانه وقوله جعل الكليات والجزئيات
بيان لصفاته الافعالية المدلول عليها بقوله ما اعظم شانه واما ان يقال ان قوله لا يحد ولا يتصور ولا ينتج بيان لشانه العظيم الاعظم بانه
غير محدود ولا محصور ولا محاط بالادراك والقياس فقول الشارح يحتمل ان يكون وصفا مبينا لكيفية الشان صحيح على التقديرين اي سواء
اريد بالشان الحال مطلقا او اريد به الصفات الافعالية وان كان قوله من حيث ان له ما في السموات والارض من الآثار بظاهره يشير الى
الثاني ويمكن ان يفهم منه ان ما في السموات والارض من الآثار دلائل على وجوده واتصافه بالصفات الكمالية وتعاليه وتقدسه عن سمات
الحدوث والامكان وحينئذ فلا اشارة فيه الى الثاني بخصوصه لا يتوهمن من قوله وصفا مبينا لكيفية الشان انه تفسير وترجمة للفظ الشان حتى يقال
ان العدمي كيف يكون بيانا للوجودي بل هو كان يقال في بيان قدرته تعالى انها لا تتناهى فلا يتوهم منه ان لا تتناهى عدمي فكيف يكون بيانا
للقدرة وبالجملة فكلام الشارح لا يليق بان يطعن فيه ويشنع عليه بمثل هذا الوهم الذي هو اخس من ان يلتفت اليه **قوله** وصفا مبينا لكيفية
الشان قال في الحاشية ليس المراد بالوصف الوصف التركيبي لان الجملة في حكم النكرة والشان من حيث انه مضاف الى الضمير معرفة
بل المراد الوصف المعنوي الشامل للحال والنعت وغيرهما كما اشير اليه بقوله مبينا لكيفية الشان ولم اقل حالا صريحا لانه موهم لاختصاص
عظمة شانه بحال دون حال او بزمان دون زمان اذ الغالب في الاحوال ما ينتقل عن صاحبه ويتجدد انتهى قد عرفت ان الوجه
في قول المص لا يحد انه استيناف ولعل الشارح اليه اشار بقوله في الحاشية وغيرهما **قوله** اي لا يحيطه يحتمل ان يعود الضمير اليه سبحانه فالمعنى لا يحيط
به سبحانه عقل من حيث ان له ما في السموات والارض من الآثار اللامتناهية الدالة على عظمة شانه وجلاله وكبريائه فيكون المنوي في قوله لا يحد
عائدا اليه سبحانه ويكون بيان كيفية الشان مستفادا من هذا الوصف له سبحانه وهذا مما يناسب سياق كلام الشرح ويحتمل ان يعود الى شانه والمعنى
لا يحيط بشانه عقل من حيث ان له ما في السموات والارض من الآثار اللامتناهية الدالة على ان شانه غير محدود بعقل وقياس لا مقدر بمقدار
وقياس هذا ملائم لما في الحاشية التي نقلناها في الدرس السابق كما لا يخفى **قوله** اذ لا يتصور له تعالى اجزاء حدية لما علل المحشي في الحاشية قوله لا يحد
لانه بسيط ذهنا وخارجا وكان البسيط عبارة عما لا جزء له وكان الجزء على نحوين الاول الجزء الحدي وهو ما يكون جزءا للحد والثاني الجزء التحليلي
الذي لا يكون جزءا من الحد وكان كل من القسمين على ضربين فان الاجزاء الحدية اما اجزاء خارجية متغايرة في الوجود و

ومغايرة للكل كالمادة والصورة للجسم فقد صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بتالف الحد من الاجزاء الخارجية ايضا واما اجزاء ذهنية متحدة في نفسها
ومتحدة مع الكل في الوجود وهي الاجناس والفصول والاجزاء التحليلية اما اجزاء مقدارية كما في المقادير المتصلة او اجزاء اتحادية هي مباد
للاجناس والفصول كما ذهب اليه الشارح على ما سياتي ان شاء الله تعالى فان تلك الاجزاء بما هي كذلك لا تقع اجزاء من الحد بل انما تكون
اجزاء من الحد اذا اخذت لا بشرط شيء فتكون اجناسا وفصولا وكان مع ذلك كله قول المص لا يحد محتملا لمعنيين الاول انه لا حد له
بالمعنى المصطلح عند المنطقيين والثاني انه لا حد له بمعنى انه لا نهاية له على ان يكون الحد بمعنى النهاية وكان نفي الحد بالمعنيين متفرعا
على نفي الاجزاء مطلقا اذ نفي الحد بالمعنى المصطلح متفرع على نفي الاجزاء الحدية ونفي الحد بمعنى النهاية متفرع على نفي الاجزاء المقدارية
الذي هو احد معاني البساطة كما يقال النقطة بسيطة يعني انها ليس لها جزء مقداري اذ ما يكون له جزء مقداري كان له لا محالة حد و
نهاية وبالجملة لما كان نفي الحد مطلقا اي بالمعنيين متفرعا على اثبات البساطة مطلقا اي نفي التاليف من الاجزاء مطلقا ناسب ان
يبطل الشارح ان يكون له تعالى جزء باي معنى كان فابطل الاجزاء الحدية والمقدارية جميعا ليثبت البساطة مطلقا فيصح نفي الحد
بالمعنيين ويستقيم كلام المص باي معنى اخذ فبان بهذا البيان ان ابطال الاجزاء المقدارية في هذا المقام ليس من الافاحش
ولا مما لا دخل له في اثبات المطلوب والانعزال عن كلام المص كما ظن وستعرف ان شاء الله تعالى توجيها آخر لكلام الشارح لا يتوجه عليه
هذا الظن **قوله** تتالف منها قوامه اعلم ان الاجزاء اما انضمامية وهي ما يكون متغايرة ومغايرة للكل في الوجود وهي مقدمة على الكل
داخلة في قوامه منضم بعضها الى بعض واما اجزاء اتحادية متحدة في انفسها ومع الكل جعلا ووجودا يتحمل الكل اليها ولها اعتباران اعتبارها
لا بشرط شيء واعتبارها بشرط لا شيء فهي باعتبار الاول اجناس وفصول وباعتبار الثاني اجزاء خارجية هي مباد للاجناس والفصول على راي الشارح التاليف من القسم الاول اعني الاجزاء
الانضمامية تاليف حقيقي لتقدم الاجزاء على الكل وتغايرها في انفسها ومغايرتها اياه ودخولها في قوامه والتاليف من القسم الثاني اعني الاجزاء
الاتحادية تاليف غير حقيقي لاتحاد تلك الاجزاء مع الكل وسياتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى فاذا كان المراد بالتاليف التاليف
الحقيقي كان هذا القيد احترازا عن الاجزاء الاتحادية ويكون هذا الدليل مسوقا لابطال الاجزاء الخارجية ويكون بطلان القسم الثاني اما
مبنيا على ما يراه المص من التلازم بين التركيب الخارجي الانضمامي والتركيب الذهني ونفي الاجزاء الاتحادية الخارجية واما مبنيا على قوله
وايضا لا يتصور له تعالى اجزاء الخ وان كان مراده بالتاليف التاليف الاعم من الحقيقي وغير الحقيقي لم يكن ذلك قيدا احترازيا
بل بيانا للاجزاء ويكون الدليل مسوقا لابطال التركيبين معا ويكون قوله وايضا لا يتصور له تعالى الخ اما ابطالا للاجزاء المقدارية كما
اشرنا اليه فيما سبق او ابطالا للاجزاء الاتحادية التي هي مباد للاجناس والفصول كما سياتي والاول انسب نظرا الى
اتمام هذا الكلام مع كونه مستغنى عنه على التقدير الثاني والى خصوص بعض ما ذكره لابطال الاجزاء الخارجية الانضمامية والثاني
انسب نظرا الى عموم بعض ما ذكره وكفايته لابطال التركيبين مطلقا كما ستقف ان شاء الله تعالى **قوله** فهي منفصلة الهوية مستغنية

بعضها عن بعض قد عرفت ان الاجزاء الخارجية متغايرة ومغايرة للكل وجودا والاجزاء الذهنية متحدة في انفسها ومع الكل في الوجود
ففي المركب الخارجي عدة موجودات منضم بعضها الى بعض وفي المركب الذهني ليس كذلك بل هو موجود واحد وهوية واحدة
الا ان العقل بضرب من التحليل يفصله الى معنى مبهم وخاص محصل فلو كانت اجزاء الواجب سبحانه واجبات لكانت منفصلة
الهوية اذ الواجب يكون بنفسه مصداقا للوجود فيكون كل من تلك الاجزاء بنفسه مصداقا للوجود ومتمايزا عن الاخر ولا يكون
بعض منها عاما مبهما وبعض منها خاصا محصلا والا لم يكن واجبا فلا يكون تلك الاجزاء اجزاء ذهنية اذ الاجزاء الذهنية لا تكون
منفصلة الهوية بل هويتها واحدة ولكانت مستغنية بعضها عن بعض ضرورة ان الافتقار ينافي الوجوب الذاتي فلا
تكون اجزاء خارجية ضرورة وجوب افتقار الاجزاء بعضها الى بعض في المركب الحقيقي اذ على تقدير الاستغناء يجوز وجود كل
من الاجزاء بدون الآخر فيكون التالف منها عبارة عن اجتماع اشياء لا علاقة بينها فلا يتقوم منها حقيقة محصلة واذا بطل
كون الواجبات اجزاء ذهنية واجزاء خارجية بطل كونها اجزاء مطلقا ضرورة انحصار الجزء في القسمين وارتفاع ما ينحصر فيهما
بارتفاعهما فبطل تركبه تعالى من الاجزاء الحدية مطلقا ذهنية كانت او خارجية فسقط ما يظن من ان الشارح اقتصر على حديث
الاستغناء وهو لا ينفي التركيب الخارجي اذ الاجزاء الذهنية لا افتقار بينها لاتحادها وذلك لان الشارح لم يقتصر على حديث
الاستغناء بل اشار بقوله منفصلة الهوية الى ابطال التركيب الذهني وبقوله مستغنية بعضها عن بعض الى ابطال التركيب الخارجي
على انه لو اقتصر على حديث الاستغناء يكفي اذ الاستغناء ليس عبارة عن سلب الحاجة مطلقا ضرورة ان الشئ كما لا يكون محتاجا
الى نفسه لا يكون مستغنيا عن نفسه ولو كان الاستغناء عبارة عن سلب الحاجة لصدق انه مستغن عن نفسه اي غير محتاج الى نفسه بل كما
ان الحاجة لا تعقل بدون التغاير بين المحتاج وبين المحتاج اليه كذلك الاستغناء لا يعقل بدون التغاير بين المستغني والمستغنى عنه فلو
كانت الاجزاء واجبات كانت مستغنية بعضها عن بعض فتكون متغايرة غير محتاج بعضها الى بعض فلا يتقوم منها حقيقة محصلة لا
تقوما ذهنيا اذ التركيب الذهني يستدعي الاتحاد بين الاجزاء وهو ينافي التغاير الذي لا بد منه في الاستغناء ولا تقوما خارجيا اذ التركيب
الخارجي يستدعي الافتقار فيما بينها فافهم واما القول بان حصر التركيب الحقيقي في الافتقار بين الاجزاء غير مسلم بل يجوز ان يكون بينها علاقة
خاصة في نفس الامر مجهولة الكنه بها يخرج عن الاعتبارية بمعنى الاختراع والانتزاع المحض بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتباينة
في الوضع كالجدار مثلا لها وجودات خارجية سوى وجودات الاجزاء بمعنى كل واحد واحكام المجموعات تغاير في نفس الامر لاحكام الاجزاء
مغايرة في الواقع ولا يفتقر تلك الوجودات والاحكام الى انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر فلو كان وجود الواجب تعالى كذلك
لا يلزم الاستحالة على طريق العقل المتوسط وانكان الامر على خلاف ذلك على لسان الشرع والعقول المقدسة للعرفاء فليس بشئ
لان تلك العلاقة المجهولة الكنه اما مانعة عن وجود جزء من تلك الاجزاء بدون الاخر فهي علاقة الافتقار او لا فتلك الاجزاء

مستغنية يجوز انفراد كل منها عن الآخر فيكون التركيب منها كالتركيب من الانسان والحجر فلا يكون المركب منها مركبا حقيقيا بل
اما مركبا اعتباريا او مركبا صناعيا كالسرير والجدار ولا ريب في ان الواجب سبحانه ليس مركبا اعتباريا ولا مركبا صناعيا وكونه مركبا
كذلك باطل عند العقول الدانية فضلا عن العقول المتوسطة واما الجدار فهو مركب صناعي ولا كلام فيه انما الكلام في المركب الحقيقي
وهو ظاهر ومع ظهوره مصرح في كلامهم فقد عرفت بما علمناك ان هذا الدليل غير مختص بابطال واحد من التركيبين بل هو مبطل لكل منهما
لكن كلام الشارح في الحاشية يدل على انه مختص بابطال التركيب الخارجي حيث قال تعليقا على قوله منفصلة الهوية فلا يتركب منها
حقيقة واحدة متصلة اذ لا بد فيها من افتقار بعضها الى بعض بل اذن ليس الواجب بالذات الا كل واحد من تلك الاجزاء فليعطف
النظر الى البساطة وهذا معنى قوله على انها بسائط والغرض ههنا اثبات البساطة واما توحيده تعالى فيطلب ببرهان آخر في موضع
آخر انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى لانه لو فرع قوله في الحاشية فلا يتركب منها حقيقة واحدة متصلة على قوله في
الشرح مستغن بعضها عن بعض لكان له وجه ولا وجه لتفريعه على قوله منفصلة الهوية اذ انفصال الهوية لا يغني عن الافتقار بل الافتقار يستدعي
انفصال الهوية الذي هو عبارة عن التغاير في الوجود على ان قوله منفصلة الهوية على تقريره يكون لغوا لا طائل تحته اذ لا دخل له
على هذا التقدير ولو اسقط من البين لتم الكلام على حسب مراده ومع هذا كله يكون الدليل على هذا التقرير مختصا بابطال التركيب الخارجي
اذ الافتقار انما يكون بين اجزاء التركيب الحقيقي ولو انه قال ان الاجزاء المستغنية لا يتالف منها حقيقة حقيقية لتم الدليل وتم
المطلوب كما قررنا سابقا من انه لو اقتصر على حديث الاستغناء لكفى في ابطال التركيبين لكنه اقحم لفظ الافتقار بين الاجزاء في
الحاشية فاختص الدليل بابطال التركيب الخارجي اذ الاجزاء الذهنية لا افتقار بينها لاتحادها واما قوله بل اذن ليس الواجب بالذات الا
كل واحد من تلك الاجزاء فهو بمعزل عن هذا الدليل اذ حاصل الدليلين الذين ذكرهما في الشرح هو ان الاجزاء لو كانت واجبات لما امكن
الافتقار بينها فلا يتالف منها حقيقة حقيقية ويجري الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسيطة ثبت المطلوب الا انتهت الى بسائط و
الا تسلسلت ولا دخل في هذين الدليلين للمقدمة القائلة ليس الواجب بالذات الا كل واحد من الاجزاء بل ذلك دليل على حياله حاصله
ان الواجب لو كان مركبا لا يكون وجوبه اجبا ضرورة افتقاره الى الاجزاء وتاخره عنها بالذات على هذا التقدير وهو ينافي الوجوب الذاتي
وبالجملة فكلامه في الحاشية لا يخلو عن خبط وخلط **قوله** على انها بسائط علاوة حاصلها انه لو تركب الواجب من الاجزاء الواجبة
جرى الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسائط ثبت المطلوب وان كانت مركبة جرى الكلام في اجزائها وفي اجزاء اجزائها وهكذا
لا الى نهاية فيلزم التسلسل وهو باطل فلا محالة تنتهي الى بسائط فيثبت المطلوب وهذا الدليل انما ينفي التركيب الخارجي لان الاجزاء
الخارجية موجودة متمايزة فيستحيل ان تتسلسل لا الى نهاية واما الاجزاء العقلية فلكونها متحدة لا يجب انتهاؤها الى البسائط بل يجوز ان
تذهب في التاليف لا الى نهاية ولا يلزم التسلسل لانه فرع التعدد والتغاير والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية ويجوز ان لا يقف التحليل

الی حد لا یمکن بعدہ الا ان یبنی علی ما ذہب الیہ المص من التلازم بین الاجزاء الذہنیۃ وبین الاجزاء الخارجیۃ الانضمامیۃ ثم فی
ہذا الدلیل شئی آخر وہو ان الثابت بہ انتہاء سلسلۃ الواجبات الی واجب بسیط لا التنافی بین الوجوب والترکیب کما ہو مقتضی
کلام القوم **قولہ** او ممکنات بالکلیۃ الذات واما احتمال ان یکون بعض الاجزاء ممکنۃ وبعضہا واجبۃ فباطل ببطلان ہذا الشق
ولذا لم یذکرہ الشارح ومن الغرائب ان یفہم من قولہ فیما بعد علم انہ تعالی الخ انہ ابطال لہذا الاحتمال الثالث ولا یخفی ان
الغرض المسوق لہ ذلک الکلام لیس ہو ابطال ہذا الاحتمال وان کان مستلزما لابطالہ ولکن من لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ من نور
لا سیما وفی قولہ فکیف یتقوم بہ الحق المحض ایماء الی بطلان الاحتمال المذکور ببطلان الشق الثانی فان المرکب من الواجب والممکن
لا یکون ہو الحق المحض بل انما الحق المحض ہو الجزء الواجب فافہم **قولہ** وایضا لا یتصور الخ الظاہر ان ہذا ابطال للاجزاء
المقداریۃ لہ تعالی کما یدل علیہ قولہ کالجسم وقولہ ایضا ہی لذوات ہیولانیۃ وما قال فی الحاشیۃ المنوطۃ بقولہ وہو مقدس عنہا وجہ
قولہ اذ لا معنی للاجزاء المقداریۃ من المادۃ القابلۃ للاتصال والانفصال ولو وہما او فرضا وہی الہیولی کما تبین فی الحکمۃ وعلی
ہذا التقدیر یکون وجہ ذکرہا وابطالہا فی ہذا المقام ما تلونا علیک فی الدرس السابق ویحتمل ان یکون مقصودہ من ہذا الکلام
ابطال الاجزاء الخارجیۃ الاتحادیۃ التی ہی مبادی للاجناس والفصول علی رأیہ ویکون قولہ وینقسم الیہا بمعنی یحلل الیہا لا بمعنی القسمۃ
المقداریۃ ویکون قولہ کالجسم تنظیرا فان الاجزاء الاتحادیۃ الخارجیۃ تضاہی الاجزاء المقداریۃ فی انہا اجزاء تحلیلیۃ متحدۃ فی الوجود
غیر محمولۃ علی الکل ولا محمول بعضہا علی بعض فیکون ہذا الکلام ابطالا للاجزاء العقلیۃ بابطال مبادیہا ولا یکون ہذا الکلام خروجا عن المقام
کما یظن لکن قولہ فی الحاشیۃ علی ما نقلنا عنہ یابی ہذا التوجیہ ایضا قولہ ایضا ہی لذوات ہیولانیۃ لا یلائمہ لان الاجزاء الاتحادیۃ الخارجیۃ غیر
مختصۃ بالذوات الہیولانیۃ بل تکون للعقول المجردۃ ایضا علی رأی الشارح کما یدل علیہ کلامہ فی بحث تلازم الترکیبین الا ان یقال المراد بالذوات
الہیولانیۃ الذوات الممکنۃ لاشتمالہا علی الامکان والقوۃ التی ہی مقابلۃ للوجوب والفعلیۃ فافہم **قولہ** وایضا ہی لذوات ہیولانیۃ ان کان
المقصود ابطال الاجزاء المقداریۃ فالمراد بالذوات الہیولانیۃ الذوات المؤلفۃ من الہیولی او القائمۃ الحالۃ فی الہیولی کالاجسام والصور
والمقادیر فان الاجزاء المقداریۃ انما تکون لما یکون لہ مادۃ قابلۃ للاتصال والانفصال کما قال فی الحاشیۃ وان کان المقصود ابطال الاجزاء التحلیلیۃ
الاتحادیۃ الخارجیۃ التی ہی مبادی للاجزاء العقلیۃ فالمراد بہا الذوات الممکنۃ فان الاجزاء الاتحادیۃ الخارجیۃ لیس لہا وجود الا فی ضمن وجود منشاء انتزاعہا
فہی قبل الانتزاع بالقوۃ فلا تکون للذات الواجبۃ اذ لو کانت للذات الواجبۃ لکان کل من تلک الاجزاء مصداقا لوجوب الوجود فلا یکون انتزاعیا
تحلیلیا ولو جاز امکان تلک الاجزاء للواجب جاز امکان الاجزاء العقلیۃ للواجب تعالی لانہا مبادی لہا وقد عرفت ان کون الاجزاء
العقلیۃ للواجب سبحانہ ممکنۃ مستحیل فافہم وتامل **قولہ** اعلم انہ تعالی کلام علی حیالہ حاصلہ انہ تعالی کما انہ لیس مرکبا الخ فہو من
المرکب کما انہ لا جزء لا حد بہ ویاتی منہ ابطال الاحتمال الثالث الذی ترکہ الشارح وہو ترکبہ من واجب وممکن وان لم یکن ہذا الکلام مسوقا

لا بطال او في الكلام نشر على ترتيب اللف **قوله** لا بكنهه العلم بكنه الشيء عبارة عن شمول نفس ذاته عند العاقل سواء كان بحضورها عنده كما
في علم العاقل بذاته او بحصولها الذهني كما في علمنا بالحقائق البسيطة التي تمثل بانفسها في اذهاننا فعلمه تعالى بكنهه بحضوره عند العالم المحقق
سبحانه اذ ذاته حاضرة عنده منكشفة لديه ويستحيل ان يعلمه غيره بكنهه لانه تعالى غير حاضر عند غيره حضور المعلوم عند العالم بل كل ما هو غيره فهو حاضر
عنده لعلاقة المعلولية كما ستقف ويستحيل تمثله تعالى في الذهن فلا يمكن لغيره علم كنهه حضوراً او حصولاً ولما كان حضوره تعالى عند غيره صريح
البطلان لم يحتج الى نفيه بل انما نفى علم كنهه بطريق الحصول فقال لا يتصور وقد اتفق اهل الملل والنحل على عدم وقوع علمه بكنهه لكنهم اختلفوا في
امكانه فذهب اهل الملة والصوفية الصافية وجمهور الحكماء الى استحالته ويفهم من كلمات الشيخ ابي علي بن سينا امكانه مع عدم وقوعه **قوله**
فانه لما كان الوجود الاصلي عبارة عن الوجود الذي تترتب عليه الآثار وهو الوجود الخارجي والوجود الظلي هو الوجود الذي لا تترتب عليه
وهو الوجود الذهني ولما كان الوجود الخارجي عين ذاته تعالى كان سبحانه بذاته بلا زيادة امر عليه وانضمام حيثية اليه مصداقاً للموجودية
الخارجية فيكون ذاته سبحانه حيث كانت في العين او في الذهن مصداقاً للموجودية الخارجية ومنشأ لانتزاعها فلو حصل ذاته تعالى في
الذهن كانت بما هي في الذهن مصداقاً للموجودية الخارجية ومطابقاً لحمل الموجود الخارجي فتكون بما هي موجودة ذهنية موجودة خارجية
فتكون بما هي ليست في الاعيان واقعة في الاعيان وبما انها لا تترتب عليها الآثار مترتبة عليها الآثار هذا هو صريح البطلان و اعترض عليه
بعض الشراح بانه اما ان يكون للوجود الخارجي حقيقة سوى معناه المصدري تكون عيناً للواجب زائدة في الممكن اولا وعلى الثاني فليس
معنى كون الوجود الخارجي عينه تعالى الا ان مصداقه نفس ذاته سبحانه بلا زيادة امر ومن دون انضمام حيثية تعليلية او تقييدية لا انه
سبحانه عين المعنى المصدري الاعتباري فانه صريح البطلان ولا يلزم من ذلك الا ان يستحيل ارتفاعه تعالى عن كبد الخارج لا ان يمتنع
حصوله في الذهن ايضاً فان حصوله في الذهن غير رافع له عن الخارج وعلى الاول يكون الواجب سبحانه وجوداً قائماً بذاته بمعنى سلب القيام
بغيره ولا يلزم من ذلك امتناع حصوله في الذهن فانه عند حصوله في الذهن لا يكون قائماً بذاته حتى يكون مصداقاً للوجود الخارجي ومنشأ
ترتب الآثار الخارجية لكن قيامه بنفسه وحمل الموجود عليه يكون ضرورياً في الواقع ولذا لا يكون محتاجاً الى الغير لا في اصل الوجود ولا في العدم
الخارجي فان قيل ان ذاته لما لم يكن في تقررها الذهني متقررة بنفسها يكون صدق الوجود عليه لا بنفس ذاته بل بحيثية لاحقة وقد فرض انه بذاته
مصداق للحمل وايضاً لما لم يكن ذاته يصدق عليها الوجود الخارجي في ظرف الذهن فيكون صدق الوجود عليها او انتزاعه منها مشروطاً بالعدم
قيامه بالذهن فلا يكون بنفسه مصداقاً لحمل الوجود الخارجي يقال ما ثبت انه تعالى مصداق لحمل الوجود مطلقاً سواء كان خارجياً او ذهنياً
انما هو مصداق لحمل الوجود الخارجي ومعناه ضرورة صدقه عليه في الخارج ووجوب صحة انتزاعه منه لوجوب تقرره الخارجي بنفسه والتقرر
الخارجي لا يرتفع عن الواقع لوجوده في الذهن وليس مشروطاً بايدي الشروط فانه متقرر بذاته في الواقع وجد في الذهن او لم يوجد وليس
معناه انه كلما تقرر ذاته في اي ظرف كان يكون محكياً عنه بالوجود الخارجي ومنتزعاً عنه ذلك الوجود فان ذلك شأن الذاتيات بالنسبة

الی ما ہو ذاتی له والوجود معنی انتزاعی لیس ذاتیا لشیء من الموجودات ہذا کلامه وبینه بعبارات مطنبة ولا یذہب علیک ان کلامه مع ما فیه
من الاسہاب والتطویل خال عن المحصول والتحصیل اما اولا فلان ذاته تعالی بنفسها مصداق لوجوب الوجود وضرورة التقرر بلا حیثیة زائدة
اصلا کما اعترف فاما ان یکون نفس ذاته تعالی کافیة فی صدق وجوب الوجود وضرورة التقرر علیها وصحة انتزاع ہذا المفہوم منها اولا فعلی
الاول یکون ذاته تعالی علی تقدیر حصولها بنفسها فی الذہن ایضا مصداقا لوجوب الوجود فیکون موجودا خارجیا ضرورة ان الموجود
الذہنی لاحتیاجه الی الذہن لا یکون مصداقا لوجوب الوجود وعلی الثانی لا یکون نفس ذاته مصداقا لوجوب الوجود بنفسها وہو خلاف
ما اعترف به وہذا التقریر لا یتوجه علیه اعتراضه اصلا وتجویز حصوله تعالی فی الذہن وعدم کونه مصداقا لضرورة الوجود حین ہو فی الذہن
مع القول بان ذاته تعالی بنفسها کافیة فی صحة انتزاع ضرورة الوجود عنها قول بعدم حصول ذاته تعالی فی الذہن وقد کان المطلوب
ذلک واما ثانیا فلانه علی تقدیر ان یکون للوجود حقیقة سوی المعنی المصدری یکون عینا فی الواجب وزائدة فی الممکن یکون الواجب
سبحانه وجودا قائما بذاته کما اقر به وذلک یستلزم امتناع حصوله فی الذہن فانه عند حصوله فی الذہن لا یکون قائما بذاته فلو حصل فی
الذہن یلزم انسلاخ الشیء عن نفسه فان ذاته ہو الوجود القائم بنفسه والحاصل فی الذہن یستحیل ان یکون وجودا قائما بنفسه والعجب انه
قد ذکر فی ہذا الشق ہذه المقدمات واستنتج منها تجویز حصوله فی الذہن مع انها انما تفید امتناعه کما عرفت واما ثالثا فلان قوله لا یقال ثمت
الخ لا یرجع الی طائل لانه تعالی لما کان بنفسه مصداقا لحمل الوجود الخارجی کما اعترف به کان مصداقا له حیثما کان والا لم یکن بنفسه
مصداقا للوجود الخارجی فیکون حین ہو فی الذہن مصداقا للوجود الخارجی فیکون علی تقدیر حصوله فی الذہن موجودا ذہنیا وموجودا
خارجیا معا وہو صریح البطلان واما ما قال ان ذلک شان الذاتیات بالنسبة الی ما ہو ذاتی له ان اراد به ان ذلک مخصوص بالذاتیات
فذلک فاسد لان عدم انسلاخ الذاتیات عن الذات انما ہو لان الذات بنفسها مصداق لذاتیاتها وہذا متحقق فی الذات الواجبة
بالقیاس الی الوجود الخارجی ایضا وان لم یرد ذلک فلا یفیده شیئا واما رابعا فلان ما قال من انه لم یثبت انه تعالی مصداق للوجود
مطلقا خارجیا کان او ذہنیا انما ثبت انه مصداق للوجود الخارجی لا یفی بدفع ما اراد دفعه لانه تعالی لما کان بذاته مصداقا للوجود الخارجی
کان بذاته مصداقا لمطلق الوجود لاستحالة انفکاک المطلق عن الخاص وکلما کان ذاته مصداقا لمطلق الوجود امتنع انفکاک مطلق
الوجود عنه تعالی فیکون حمل مطلق الوجود علیه واجبا حیثما کان فیکون ذاته تعالی حین ہو فی الذہن مصداقا لوجوب الوجود فیکون
حین ہو فی الذہن موجودا خارجیا ولعل لکلامه وجہا لا احصله ولعلک قد تفطنت بما تلونا علیک ان الدلیل علی امتناع حصوله تعالی
فی الذہن یحتمل تقریرین الاول ان الوجود الخارجی عینه تعالی فیکون ذاته حین ہو فی الذہن مصداقا للوجود الخارجی والثانی ان
ذاته تعالی مصداق لوجوب الوجود فلو حصل فی الذہن کان حین ہو فی الذہن مصداقا لوجوب الوجود فیکون موجودا خارجیا اذ
الموجود الذہنی لاحتیاجه الی الذہن لا یمکن ان یکون مصداقا لوجوب الوجود والتقریر الاول مذکور فی الشرح ویرد علیه النقض بالمہیات

الممكنة فان وجودها الخارجي عينها كما سياتي انشاء الله تعالى فلو حصلت في الذهن كانت في الذهن موجودة خارجية وهذا محال لا محيص
عنه فان انكر احد عينية الوجود الخارجي للماهيات الممكنة الموجودة في الخارج يلزم بالبرهان وهذا احد ما نتمسك به فيما ذهبنا اليه من نفي
القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فالحق انه كما ان حصول ذات الواجب تعالى في الذهن مستحيل كذلك حصول الماهيات
الممكنة الموجودة في الاعيان فيه مستحيل والعلم بكنه الشيء ليس عبارة عن حصول نفس ذاته في العالم او عند العالم بل هو عبارة عن
انكشاف نفس ذات الشيء للعالم وفرق ما بين الامرين فان انكشاف نفس ذات الشيء للعالم يجوز ان يكون بشبح حاصل منه في الذهن
ويجوز ان يكون له تعالى شبح كاشف عن نفس ذاته حاصل في الاذهان والقول بانه تعالى متعال عن الشبح فانه احدي الذات
ناش من عدم الفرق بين الشبح والشبه فان المنافي للاحدية ان يكون له شبه لا ان يكون له شبح ولم اعثر بعد على بطلان هذا الاحتمال
بالنظر والاستدلال بل العمدة في هذا الباب هو التمسك بالبراهين الكشفية التي شهدت بها مشاهدات حضرات الصوفية قدس الله اسرارهم
وهي وان افادت بحسب النظر الجلي من العقول المتوسطة الظن والاقناع لكنها في الحقيقة براهين قاطعة واجبة الاتباع **قوله** وسائر صفاته
الخ الظاهر ان عينية سائر الصفات له تعالى لا مدخل لها في هذا الدليل فذكرها استطراد ولا يبعد ان يكون في ذكر عينية سائر الصفات له تعالى
ايماء الى تقرير آخر للدليل حاصله انه تعالى احدي الذات والصفات لا تكثر فيه بوجه اصلا فليس له تعالى ذات وصفة فان الصفة
غير الموصوف بالبداهة بل هناك ذات هي بنفسها منشاء للآثار التي تترتب على الصفات في غيره على الكمل وجه ولذا يقال انه تعالى قادر
بلا قدرة وعالم بلا علم الى غير ذلك والمراد ان ذاته تعالى تنوب مناب جميع الصفات الكمالية فالذات الحقة بنفسها بلا زيادة امر عليها و
انضياف حيثية اليها مصححة لانتزاع مفاهيم جميع الصفات الكمالية ومنشاء لترتب آثارها فلو حصلت ذاته تعالى في الذهن فاما ان يكون
حين هي في الذهن مصححة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشاء لترتب تلك الآثار فيلزم ان تكون موجودة خارجية اذ الموجود الخارجي ما يترتب
عليه آثاره ويصدر عنه احكامه او لا تكون كذلك فيلزم ان لا يكون تلك الذات بنفسها مصححة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشاء لتلك الآثار
وهو خلف باطل ولا يتوهم ان ذاته تعالى اذا حصلت في الذهن حصلت معه الصفات لكن الصفات حين حصولها في الذهن موجودة
ظلية فلا يلزم ان تترتب عليها آثارها كما اذا تصورنا القدرة لا يلزم ان تترتب آثار القدرة عليها في وجودها الذهني وذلك لان هذا
انما يتوجه لو قلنا ان له صفات قائمة به وانها تحصل عند حصوله في الذهن لكنا نقول انه تعالى ليس له صفة الا ان ذاته تعالى تنوب
مناب جميع الصفات وتكفي في انتزاع مفاهيمها وترتب آثارها بنفسها بلا زيادة شرط وانضمام امر فلو حصلت في الذهن كانت مصححة
لانتزاع مفاهيمها وترتب آثارها فتكون موجودة خارجية فان قيل ان ذاته تعالى عند حصولها في الذهن لكونها موجودة ظلية لا
تكون مصححة لانتزاع مفاهيم الصفات ولا منشاء للآثار قلنا فلا يكون نفس الذات كافية في تصحيح انتزاع الصفات و
ترتب آثارها وهو خلف باطل ومن ههنا سقط ما توهم البعض من ان عينية الوجود الخارجي له تعالى لا يستلزم ان يكون ذاته عند حصولها

فی الذہن موجودۃ خارجیۃ اذ لا یلزم من حصولہ تعالی فی الذہن الا حصول الوجود الخارجی فیہ وحصول الوجود الخارجی فیہ لا یستلزم ترتب الآثار الخارجیۃ لانہ حصول ظلی وذلک لانا انما استدللنا بان ذاتہ تعالی لو حصلت فی الذہن مصححۃ لانتزاع الوجود الخارجی لکون نفس ذاتہ کافیۃ فی تصحیح انتزاع الوجود الخارجی ولا ریب فی ان ما یکون مصححا لانتزاع الوجود الخارجی موجود خارجی وذلک لو تم لا یتوجہ علی ہذا التقریر کما لا یخفی **قولہ** لامتناع انسلاخ الذات والذاتیات عن الموجودیۃ معناہ لامتناع انسلاخ الذات الواجبۃ وصفاتہ الذاتیۃ التی ہی نفس الذات بالحقیقۃ عن الموجودیۃ الخارجیۃ فان الذات الواجبۃ التی ہی عین الصفات بنفسہا کافیۃ فی تصحیح انتزاع الموجودیۃ الخارجیۃ فہی حیثما کانت تکون مصححۃ لانتزاع الموجودیۃ الخارجیۃ فتکون حین ہی موجودۃ فی الذہن موجودۃ خارجیۃ ویحتمل ان یکون مرادہ لامتناع انسلاخ کل من الذات والصفات الذاتیۃ التی ہی مناشئ الآثار الخارجیۃ عن موجودیۃ الآخر بل الذات حیثما توجد توجد الصفات التی ہی مناشئ الآثار لکونہا عین الذات فیکون اللام فی قولہ الموجودیۃ عوضا عن المضاف الیہ فیکون ہذا الکلام اتماما للدلیل الذی اومی الیہ بقولہ وسائر الصفات وہذا التوجیہ مع بعدہ لا یخلو عن لطف **قولہ** فیکون بما ہو حاصل الخ لقائل ان یقول ان اللازم لیس بمحال بل ہو واقع بیانہ انہ لا شک فی انا نعلم الجزئی الخارجی بما ہو کذلک ولیس علما حضوریا فانہ لیس عینا ولا نفسا ولا معلولا بل علم حصولی فاما ان یکون نفس ذاتہ بما ہو واقع فی الاعیان وجزئی حقیقی مرتسمۃ فی الذہن فیکون بما ہو حاصل فی الذہن واقعا فی الاعیان معا فہو المدعی او لا یکون نفس ذاتہ بما ہو موجود فی الاعیان مرتسمۃ فی الذہن حقیقیۃ بل بعد تعریہا عن الوجود الخارجی وہذا باطل لان تعریہا عن الوجود الخارجی یساوق تعریہا عن التشخص ضرورۃ مساوقۃ الوجود والتشخص وحصولہا مع التعری عن التشخص لا یکفی فی علم الجزئی بما ہو جزئی والکلام فی علمہ بما ہو کذلک الا ان یقال ان الجزئی بما ہو کذلک لا یحصل فی الذہن ویکفی فی علمہ علی الوجہ الجزئی تمثل حقیقیۃ فی الذہن مع تشخص مماثل للتشخص الخارجی فہو حاصل فی الذہن مع التعری عن الوجود الخارجی ولا یمکن مثل ذلک فی الواجب تعالی اذ لا یمکن تعریہ عن الوجود الخارجی لکونہ عینہ تعالی فان قلت کما یمتنع تعریہ سبحانہ عن الوجود الخارجی کذلک یمتنع تعری الجزئی الخارجی بما ہو کذلک عن الوجود الخارجی لاستحالۃ بقاء الجزئی بما ہو کذلک مع التعری عن التشخص الذی ہو مساوق للوجود الخارجی فیلزم مما استدل علی امتناع حصولہ تعالی فی الذہن امتناع حصول الجزئی الخارجی بما ہو کذلک فی الذہن قلت امتناع حصول الجزئی الخارجی بما ہو کذلک فی الذہن ملتزم عند المحققین کما ستعرف ان شاء اللہ تعالی **قولہ** کذا بما ہو حاصل فی الاعیان تقریرہ انہ تعالی لو حصل فی الذہن کان الوجود الذہنی عینہ اذ لا یزید علیہ صفۃ من صفاتہ فلا ینفک عنہ الوجود الذہنی عینا وذہنا فیکون حین ہو فی الاعیان منشأ لصحۃ انتزاع الوجود الذہنی فیکون بما ہو فی الاعیان موجودا ذہنیا قال فی الحاشیۃ ہذا مبنی علی ان جمیع صفاتہ تعالی وکل ما یصح اتصافہ تعالی بعین ذاتہ فلو صح الوجود فی الذہن کان مصداقہ نفس ذاتہ علی ما برہن علیہ فی الحکمۃ فی موضعہ فیکون بما ہو فی الاعیان لا فی الاعیان انتہی وانت تعلم ان الوجود الذہنی لا یصح ان یکون مصداقہ نفس ذاتہ تعالی لانہ وجود محتاج الی الموضوع وہو اللہ آہ

والواجب سبحانہ یستحیل ان یکون مصداقا للوجود المحتاج بنفس ذاتہ والحق انہ تعالیٰ لوحصل بنفسہ فی الذہن کان بنفسہ مصداقا
للوجود الذہنی لا لما ذکرہ الشارح فی الحاشیۃ بل لان الوجود الذہنی عبارۃ عن الحلول فی الذہن کما ستعرف والحلول لیس صفۃ
منضمۃ الی ذات الحال فانہ نحو من الوجود والوجود لیس صفۃ منضمۃ بل ہو معنی انتزاعی مصداقہ نفس ذات الحال فانہ لو کان
زائدا علی ذاتہ کان اما صفۃ منضمۃ الیہا فیستدعی سبق وجودہا فاما ان یکون وجودہا السابق وجودا استقلالیا فیلزم ان یکون للحال
وجودان فی ظرف واحد احدہما وجود مستقل غنی عن الموضوع والآخر وجود ناعتی محتاج الیہ وہو صریح البطلان او یکون وجودا ناعتیا
ای حلولا فی الذہن فیکون للحال واحد فی محل واحد فی زمان واحد حلولان وہو صریح البطلان واما صفۃ منتزعۃ عنہا فالکلام
فی منشا انتزاعہا الکلام فان انتہی الی صفۃ انضمامیۃ عاد الی الشق الاول وبطل ببطلانہ وان انتہی الی نفس ذات الحال ثبت
المدعی ولما کان الوجود فی الذہن عبارۃ عن الحلول فیہ وکان مصداق الحلول نفس ذات الحال فلو حصل ذاتہ تعالیٰ فی
الذہن کانت بنفسہا مصداقا للحلول فیکون ذاتہ تعالیٰ بنفسہا مصداقا للافتقار الی الموضوع فلا تکون واجبۃ والیہ تکون علی ہذا التقدیر
مفتقرۃ الی الموضوع حیثما کانت فتکون حین ہی فی الخارج ایضا حالۃ فی الموضوع اعنی الذہن مفتقرۃ الیہ بما ہی (فتکون) واقعۃ فی الاعیان
لا فی الاعیان وہذا کلام واف الا انہ کما یدل علی امتناع حصولہ تعالیٰ فی الذہن کذلک یدل علی امتناع حصول الجواہر بانفسہا
فیہ اذ لو حصلت فی الذہن کانت بانفسہا مصادیق للحلول فی الذہن والافتقار الیہ فتکون حالۃ فیہ ومفتقرۃ الیہ حیثما کانت فلا تکون
جواہر وتکون بما ہی واقعۃ فی الاعیان لا فی الاعیان وہذا ایضا احد ما یتمسک بہ فی نفی القول بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن
وسیاتی انشاء اللہ تعالیٰ **قولہ** ولان ما ہو فی الذہن الخ دلیل آخر علی امتناع حصول ذاتہ تعالیٰ فی الذہن تقریرہ ان ما یحصل
فی الذہن مع تقررہ فی الاعیان لا بد ان یکون لہ ماہیۃ مشترکۃ بین الموجود الذہنی والموجود الخارجی اذ لا یمکن ان یکون الموجود
الخارجی والموجود الذہنی شخصا واحدا اذ لو اتحد بالعدد لیستحیل تعدد وجودہ بالبداہۃ فلو حصل ذاتہ تعالیٰ فی الذہن فاما ان یرتفع عن
الخارج وہو صریح البطلان او یبقی فی الخارج ایضا فیکون لہ حقیقۃ مشترکۃ بین الموجود الخارجی والموجود الذہنی اذ لا یمکن ان یکون
الموجود الخارجی والموجود الذہنی شخصا واحدا وذلک باطل لان وجودہ وتشخصہ عین ماہیتہ فلیس لہ ماہیۃ مشترکۃ تحتمل وجودین و
تشخصین احدہما خارجی والآخر ذہنی ومن ہہنا ظہر امتناع حصول الجزئی الخارجی بما ہو کذلک فی الذہن قال بعض الشراح
عینیۃ التشخص لہ تعالیٰ لا ینافی وجودہ تعالیٰ فی الذہن لان معنی عینیۃ التشخص لہ تعالیٰ انہ حقیقۃ بسیطۃ ممتازۃ عن جمیع ما عداہا بنفسہا
لا یحللہا العقل الی ماہیۃ کلیۃ وتشخص زائد علیہا وظاہر ان کونہ تعالیٰ حقیقۃ ممتازۃ بنفسہا لا یوجب ان لا یوجد فی الذہن والا لا
یتشخص بتشخص زائد حاصل من قبل وجودہ فی الموصوف ولا یستحیل ان یکون لشیٔ واحد تشخصان احدہما خارجی والآخر ذہنی فان
التشخص الخارجی ممیز لہ عن الاشخاص الخارجیۃ قاطبۃ ومن الاشخاص الذہنیۃ الحاصلۃ من الآلات المغایرۃ لذلک التشخص وتشخصہ الذہنی

الحاصل له عند وجوده في الذهن بمميزه عن تشخصات ذهنيات اخر حاصلة له بالنسبة الى الاذهان الاخر فان الشخص الخارجي بمنزلة الكلي
بالنسبة الى تلك التشخصات لكنه ليس بكلي في الاصطلاح فان المعتبر في الكلي ان يكون ظلا للكثيرين لا ان يكون له اظلال كثيرة
انتهى وهذا الكلام مع ما فيه من الاطناب ليس له كثير معنى فضلا عن ان يكون له جدوى اما اولا فلان بديهة العقل شاهدة بان الواجب
بالعدد يستحيل تعدده والالم يكن واحدا بالعدد فتجويزه ان ينتقل الشخص الخارجي بعينه الى الذهن مما تقضي البديهة ببطلانه وهذا مع
كونه ضروريا قد صرح به الشيخ في الفصل الثاني من ثالثة **الهيات الشفاء** واما ثانيا فلان الحاصل في الذهن لو كان هو
الشخص الخارجي كما ظنه ويكون تشخصه الخارجي محفوظا في نحو الوجود الذهني يلزم ان يكون الشخص الخارجي من الجواهر حين هو
حال في الذهن قائم به قائما بنفسه غير حال فيه لان التشخص الخارجي مساوق للوجود الخارجي والوجود الخارجي وجود مستقل يعبر عنه بقيام
الشي بذاته فلو جاز ان يكون الموجود الذهني متشخصا بالتشخص الخارجي جاز ان يكون موجودا خارجيا فيكون قائما بنفسه لا بالذهن واما
ثالثا فلانك قد عرفت فيما سبق آنفا ان مصداق الحلول نفس ذات الحال والحلول في الذهن مساوق للتشخص الذهني فيكون
التشخص الذهني نفس حقيقته بلا زيادة امر عليها مصداقا للحلول في الذهن فلا يكون التشخص الذهني زائدا على حقيقته فلا مساغ للقول
بان الشخص الخارجي يجوز ان يوجد في الذهن وتشخص بتشخص زائد وما قال من ان الشخص الخارجي بمنزلة الكلي بالنسبة الى تلك التشخصات فستقف
على فساده في مقامه ان شاء الله تعالى هذا ولا يخفى ان دفع ما قال هذا الشارح ما اجاب به بعض الشراح من انه يستحيل ان يكون للشي الواحد تشخصان
مطلقا لان التشخص ما يفيد امتياز الشي عن جميع ما عداه فاذا ميز التشخص الخارجي الشخص الخارجي عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني اما ان
لا يفيده الامتياز فلا يكون تشخصا وان افاده الامتياز لزم تحصيل الحاصل مع ذلك لان الخصم لا يسلم الا ان التشخص الخارجي للشي يفيده
الامتياز عن سائر الاشخاص الخارجية وعن الاشخاص الذهنية الحاصلة عن امر مغاير لذلك الشي والتشخص الذهني يفيده الامتياز
عن التشخصات الذهنية الاخر ولا شك ان ما ذكره غير حاسم لهذا التغليط فافهم **قوله** وهو كما ترى كلام خطابي قال في الحاشية لا يخفى
عليك ان ههنا قياسين الاول قياس ذاته تعالى على المحسوس اعني الشمس والثاني قياس العقل على الحس ولا جامع بينهما حتى يوجب اليقين
ولو تم لدل على عدم وقوعه لا على امتناعه كما يظهر بادنى تامل انتهى **قوله** اذ ابى للفاعل قال في الحاشية هذا الاحتمال غير ظاهر ولا مناسب
للسياق والسباق لكنا ذكرناه ليكون ذريعة لذكر مسئلة علم الواجب تعالى انتهى ووجه مساغ هذا الاحتمال مع بعده ان نفي العلم الحصولي
عنه سبحانه نوع من تقديسه فان القول به يفضي الى القول بكونه محلا للحوادث وتعريه عن الكمال في مرتبة الذات واستكماله بالغير كما ستقف
ان شاء الله تعالى **قوله** اعلم ان مسئلة علم الواجب هذه المسئلة قد اعضلت الافكار وحيرت الانظار واوحشت العقول تركتها حيارى
وسلبت العقول فترى الناس سكارى وما هم بسكارى فتوهمت شرذمة من جهلة اليونان انه تعالى عما يصفون غير عالم بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم
اضافة والاضافة لا تعقل الا بين الشي ونفسه واما الثاني فلان ما لا يعلم نفسه لا يعلم غيره وهذا جهل مستقف على كشفه ومن سواهم اتفقوا على انه تعالى

عالم بنفسه وبجميع الاشياء صغيرها وكبيرها ونقيرها وقطميرها لكن منهم من نفى العلم الفعلي قال انه تعالى علة لجميع الاشياء والعلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول فهو حاضر عند نفسه فهو عالم بنفسه فهو عالم بالممكنات فهي حاضرة عنده تعالى ومعلومة له سبحانه وتوهم ان سبق
العلم على الايجاد ليس بضروري وضرب له مثالا وهو ان العواد الماهر يضرب العود على نسب متناسبة من دون ان يقف على نقرة والا لعد متبلدا
في صناعته وهذا ايضا سخيف لاستلزامه ان لا يكون سبحانه فاعلا بالارادة اذ استدعائها سبق العلم ضرورة ولان النظام الجلي وما اودع فيه من البدائع
يشهد بان صانعه حكيم ابدعه واجاده واودع فيه الحكم كما اراد والعواد الماهر يقصد قبل ان ياخذ في ضرب العود على الاجمال نسبا تاليفية ثم يضرب
ولا يقف على ضربة ضربة ثم من سواه اجمعوا على سبق علمه تعالى على ايجاد الممكنات فمنهم من ذهب الى ان علمه تعالى صور قائمة به واتباعه يعتزي
الى افلاطون وذهب ارسطو ومن تابعه كالشيخين الى ان علمه تعالى صور قائمة بذاته تعالى وسياتي ان شاء الله تعالى ما يبطل المذهبين وذهب
المحقق الطوسي الى ان صور الممكنات حاصلة في العقل الاول وهو مع ما فيه من الصور حاضر عنده تعالى حضور المعلول عند فاعله فهو العلم له
تعالى ويبطله اولا انه يستلزم ان لا يكون العقل الاول صادرا بالعناية وثانيا انه قول باستكماله بغيره وثالثا انه يستوجب نفي علمه تعالى بالجزئيات
المادية لامتناع ارتسام صورها في العقل الاول وذهب المعتزلة الى ان علمه تعالى هي الممكنات الثابتة في الخارج قبل وجودها ويبطله انه لا معنى
للثبوت سوى الوجود وذهب الماتريدية الى ان علمه تعالى صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى ذات اضافة ويرد عليهم انه لا يعقل الاضافة الى
المعدوم الصرف بديهة ومن قال بحدوث تعلقات العلم حسب حدوث المعلومات فقد نفى العلم قبل الايجاد وانه قول باستكماله بغيره وان العلم
يساوق التميز والمعدومات لا تتميز باتفاقهم وتوهم صاحب الافق المبين ان علمه بصور لها ثبوت علمي بلا تحقق في الخارج او في الذهن كالسراب
اذ السراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءا اولا فلان الثبوت مطلقا لا يعقل بدون الوجود كما اعترف به في غير موضع من كتبه واما ثانيا فلاعترافه
بان المعدوم الصرف لا يتميز واما ثالثا فلان الثبوت العلمي بلا تحقق في الخارج والذهن لفظ بلا معنى واسم بلا مسمى لا بد من تفسيره واما رابعا فلانه يصير
على ان طباع الربط الايجابي يستدعي وجود الموصوف ولا يصدق بدونه وعلى هذا التقدير يصدق ان الممكنات معلومة فلا بد لصدق هذه القضية
الموجبة من وجودها واما خامسا فلان قياسه على السراب فاسد اذ الصورة السرابية موجودة في الحس المشترك بل المتخيلة فهناك وجود ذهني و
ذهب فرفوريوس الى ان علمه تعالى عبارة عن اتحاد الممكنات بذاته تعالى ولا يخفى استحالته وذهب المتاخرون الى ان علمه تعالى على
نحوين تفصيلي زائد على ذاته وليس من صفات الكمال واجمالي هو عينه وسياتي تفصيله مع ما له وما عليه ان شاء الله تعالى وذهب الصوفية الكرام
قدس الله اسرارهم الى انه ليس في الكون الا ذات واحدة مطلقة لا كلية ولا جزئية متطورة بتطورات شتى ومتعينة بتعينات لا متناهية غير محصورة
في تطور ولا مقصورة على تعين والمتعين ممكن والمطلق واجب فعلمه تعالى بالممكنات منطو في علمه بذاته وهذا المذهب هو الحق وبالقبول احق
وقد برهنا نحن على وحدة الوجود في رسالتنا المسماة بالروض المجود وليس هذا مشهد ذكره **قوله** فذهب البعض فقصر السلم على ذكر مذهبين احدهما
مذهب الشيخين والثاني مذهب افلاطون الالهي لانه بعيد واثبات ان علمه تعالى ليس حصوليا اي بواسطة الصور فوجب عليه نفي جب

من يرى ان علمه تعالى بالاشياء بواسطة الصور واذا كان فيه مذهبان الاول مذهب الشيخين وهو ان علمه تعالى بالاشياء بصورها القائمة بذاته
وجب عليه ابطال المذهبين وقدم الاول لانه صرح فى كون علمه تعالى حصوليا فانقلت علمه تعالى على المذهب الثانى حضورى لان الصور القائمة
بذواتها حاضرة عنده تعالى فلا حاجة الى ابطاله فى نفى كون علمه تعالى حصوليا فان العلم الحصولى هو ما يكون بقيام الصورة بالعالم قلت
العلم بتلك الصور من حيث انه علم بتلك الصور انفسها علم حضورى والعلم بها من حيث انه علم بذوات تلك الصور بوساطتها علم حصولى كما
ان العلم بالصور القائمة بالعالم من حيث انه علم بتلك الصور انفسها حضورى ومن حيث انه علم بذوات تلك الصور بوساطتها علم حصولى
ولا يجب فى العلم الحصولى ان يكون الصورة قائمة بذات العالم الا ترى ان منهم من لا يرى قيام الصور بالذهن ويظن ان حصولها فيه كحصول
الشئ فى الزمان والمكان مع انه يسمى ذلك العلم بالحصولى وقد ذهب الصدر الشيرازى فى الاسفار الى ان الصور الذهنية قائمة بانفسها
مع انه يسمى العلم بالاشياء بوساطة الصور علما حصوليا فافهم **قوله** صور قائمة بذاته تعالى اعلم ان لابطال مذهب الشيخين ومذهب افلاطون
وجوها شتى منها ما يختص بابطال احد واحد منهما ومنها ما يبطل المذهبين جميعا والشارح ابطلهما بوجه واحد ونحن نريد ان نبطل كل واحد منهما اولا بوجوه
خاصة ثم بوجوه عامة فنقول مذهب الشيخين وهو القول بان علمه تعالى بالاشياء بارتسام صورها فى ذاته سبحانه باطل بوجوه الاول انه
يستلزم ان يكون الواجب فاعلا لتلك الصور لايجاده اياها وقابلا لها لحلولها فيه مع ان كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا لشئ وان لم يدل
على بطلانه دليل شاف الا انه باطل عندهم والقول بان كون شئ واحد قابلا وفاعلا لشئ انما يستحيل لو اخذ القبول بمعنى الامكان الاستعدادى
وليس ههنا كذلك بل القبول ههنا بمعنى مطلق الاتصاف ليس بشئ فان ما ذكروا فى بيانه لو تم لدل على امتناع كون الشئ الواحد فاعلا
وقابلا باى معنى اخذ كما فصلناه فى شرح تهذيب الكلام الثانى انه لا ريب فى ان تلك الصور لكونها موجودات ظلية اضعف من ذوات
الصور فيلزم ان يكون المعلول الاول ضعيف الوجود وهم لا يجوزون ذلك الثالث انه يخل على هذا ما اعتقدوا من ان الصادر الاول هو
العقل الاول ثم العقل الثانى والفلك الاول الى آخر ما ذكروا اذ يجوز على هذا التقدير ان يصدر كل شئ بوساطة صورته ولا يلزم صدور الكثير
عن الواحد والرابع انهم لما منعوا عن حصول الماديات فى المجردات فهم عن حصولها فى الذات الحقة المقدسة امنع فيلزم عدم علمه تعالى بالجزئيات
المادية وحصول الصورة الكلية غير كاف فى انكشاف الجزئى بما هو جزئى اذ نسبتها الى جميع الجزئيات على السواء والخامس انه يستلزم كونه
محلا للحوادث والسادس انه يستلزم استكماله تعالى بالغير وزيادة صفة العلم عليه سبحانه وهو مع بطلانه فى نفسه باطل عندهم ايضا وهذا الوجه
الاخير وارد على مذهب افلاطون بحسب النظر الجليل لكنه غير وارد عليه بحسب دقيق النظر كما ستقف ان شاء الله تعالى والسابع انه مبنى
على كون العلم عبارة عن الصورة ونحن نبطله ان شاء الله تعالى ببراهين قاطعة **قوله** والبعض الاخر لما رأوا ظاهره يدل على ان هذا المذهب
اشنع من المذهب الاول وهو غير ظاهر الاستحالة **قوله** بصور مجردة المشهور انهم ارادوا بالصور المجردة المهيات المجردة فانه نسب الى
افلاطون وهو صاحب هذا المذهب تجويز وجود المهية المجردة وهذا فى غاية البعد فان شان افلاطون اجل من ان يعزى اليه مثل هذا الوهم الجزافى

بل الظاہر ان مرادہ بالصور المجردۃ الصور المثالیۃ المجردۃ عن المواد وقال الشارح فی الحاشیۃ یمکن ان یکون مرادہ بالصور نفس تلک الاشیاء باعتبار حضورہا عندہ تعالیٰ واطلاق الصور علی الاشیاء باعتبار حضورہا العلمی شائع عندہم وانما سمیت مجردۃ لعدم تعرضہا بہذا الاعتبار والا دبقیامہا بذواتہا عدم قیامہا بذاتہ تعالیٰ انتہی وانت تعلم ما فیہ من الفساد اما اولا فلان مذہب افلاطون ہو ان علمہ الفعلی لصور مجردۃ قائمۃ بذواتہا فلو کان مرادہ بالصور نفس تلک الاشیاء لم یمکنہ القول بالعلم الفعلی المقدم علی الایجاد بل یکون العلم علی ہذا التقدیر بعد الایجاد واما ثانیا فلان مذہب افلاطون علی ہذا التقدیر ہو ما ذہب الیہ بعض المشائیۃ القائلین بکون علمہ تعالیٰ بحضور سلسلۃ الممکنات عندہ تعالیٰ حضورا دہریا ولم ینقل القول باتحاد المذہبین عن احد والمعتبر فی نسبۃ المذاہب الی اصحابہا ہو النقل اذ لا دخل للعقل فی ذلک واما ثالثا فلانہ لو کان مراد افلاطون بتلک الصور نفس الاشیاء کان مذہبہ الاعتقاد بحدوث علمہ تعالیٰ اذ العالم عندہ حادث الآن یحمل قولہ بحدوث العالم علی القول بالحدوث الذاتی کما ظنہ المعلم الثانی فی کتاب الجمع بین الرائین فافہم **قولہ** قائمۃ بذواتہا اورد علی کون تلک الصور قائمۃ بذواتہا بان بعض الصور اعراض فکیف یکون قائمۃ بذواتہا وانت تعلم انہ لم ینقل عن اصحاب المذہب ان تلک الصورۃ متحدۃ مع ذوات تلک الصور بل یجوز ان یکون تلک الصور مباینۃ بالذات لذوات الصور ویکون صور الاعراض ایضا قائمۃ بذواتہا وانما استحال قیام صور الاعراض بذواتہا لو قیل باتحاد تلک الصور معہا بالذات وہو غیر منقول عنہم ولفظ الصورۃ لا تدل علی اتحادہا مع ذی الصورۃ فان الصورۃ تطلق علی التمثال المحاکی ایضا فلا اشکال فانا اقول من قال انہ یجوز ان ینقلب صور الاعراض جواہر کما یعتقد اہل الملۃ ان الاعمال تصیر جواہر یوم الحساب فتوزن فلا مساغ لہ علی مذاق الفلسفۃ واہل الاسلام کثرہم اللہ تعالیٰ واولئک ہم المحققون لا یذہبون الی جواز الانقلاب انما یعتقدون ان صحائف الاعمال توزن او ان بازاء کل عمل جوہر صالح للوزن تتزن الاعمال بوزانہا وقد یجاب عن اصل الاشکال بان معنی قیام تلک الصور بذواتہا عدم قیامہا بذاتہ تعالیٰ فیجوز ان یکون صور الاعراض قائمۃ بمحالہا فی عالم المثال غیر قائمۃ بالباری سبحانہ واعترض علیہ بانہ یمکن علم السواد مثلا بدون الجسم مثلا فیجب ان یکون السواد مثلا قائما بنفسہ فی ذلک العالم والجواب انہ ان ارید بامکان علم السواد بدون الجسم امکان ان یعلم السواد من دون ان یعلم الجسم فذاک مستحیل فی علم الباری سبحانہ علی انہ یجوز العلم بالحال من دون العلم بالمحل ولا یستلزم ذلک قیام الحال بنفسہ وان ارید بہ امکان ان یعلم السواد القائم بنفسہ فان عنی بہ العلم بذلک المفہوم فذاک ایضا ممکن بان یکون ذلک المفہوم قائما بذہن من الاذہان فی عالم المثال منکشفا عندہ تعالیٰ وان عنی بہ العلم بمصداقہ فیکون العلم بہا من قبیل العلم بالممتنعات والعلم بہا انما ہو بوجود مفاہیمہا عند العالم فان المصداق لا شیٔ محض فلا یتعلق بہ العلم علی انہ لو استشکل تعلق العلم بالسواد القائم بنفسہ لکونہ ممتنعا لکان ذلک اشکالا علی جمیع المذاہب فلا خصوصیۃ لا یرادہ علی مذہب افلاطون وان ارید بہ امکان العلم بان السواد قائم بدون الجسم فذلک جہل مستحیل علیہ سبحانہ وبالجملۃ فہذا الاعتراض لا یریب عندے

الی المحصل ولعل غیری یحصله واما الجواب بانا لانسلم ان علم السواد بدون الجسم ممکن لامر لا یعلمه الا الله بل کان وجود السواد بدون الجسم لیس بممکن لامر یعلمه الممکن الیه فلا یستحق ان یصغی الیه ثم انه قد یورد علی مذهب افلاطون انه یلزم علیه القول بان یکون للجزئی الخارجی بما هو کذلک ثبوت غیر وجوده الخارجی لیتحقق علمه تعالی به فیلزم تکثر التشخص فی انحاء الوجود والجواب انه لا یجب فی علمه تعالی بالشخص الخارجی نفس وجود ذلک الشخص بعینه فی ذلک العالم المثالی بل یکفی وجود صورة محاکیة وان کانت مغایرة له فی الوجود الا تری ان الاشخاص الخارجیة معلومة لنا علی الوجه الجزئی مع امتناع وجودها بما هی اشخاص خارجیة فی اذهاننا لاستحالة تعدد التشخص بدیهة انکشاف المباین بالمباین مما لم یدل علی استحالته دلیل فان قلت وجود الصورة المحاکیة للشخص الخارجی فی العالم المثالی غیر کاف فی معلومیة الشخص الخارجی اذ لو کفی صدق القضیة القائلة الشخص الخارجی معلوم مع عدم الموضوع اذ لا وجود للشخص الخارجی علی هذا التقدیر حین کونه معلوما انما الوجود لصورة محاکیة له مباینة ایاه ولا یکفی فی صدق القضیة الموجبة وجود الشخص المحاکی المباین موضوعها بل یجب فی صدقها وجود نفس موضوعها قلت هذا الاشکال غیر مختص الورود بمذهب افلاطون بل هو وارد علی جمیع المذاهب اذ لا سبیل الی التزام وجود الاشخاص الخارجیة بما هی کذلک فی مرتبة العلم الفعلی علی رای احد بل هذا الاشکال غیر مختص بعلم الواجب تعالی بالاشخاص الخارجیة بما هی کذلک ولا محیص عنه لاحد من المتکلمین المنکرین للوجود الذهنی والمشائیة القائلین بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن والاشراقیة القائلین بحصول الاشباح فیه الا بانکار اشتراط صدق الموجبة وجود نفس موضوعها فانا اذا حکمنا علی شخص خارجی قد انعدم باحکام خارجیة صادقة کقولنا الحجر الذی قد استحال ارکان جسما ثقیلا او علی شخص خارجی لم یوجد بعد بل یوجد فی القابل باحکام خارجیة صادقة کقولنا زید سیولد فاما ان یکون موضوع امثال هذه القضایا موجودا فی الخارج حین صدقها وهو صریح البطلان او موجودا فی ذهن من الاذهان او فی موطن آخر ووجود الحجر الشخصی الذی صار ماء وزید الذی سیولد فی ذهن من الاذهان او فی موطن آخر بالبداهة فیلزم ان یصدق هذه القضایا مع انا نجزم بصدقها بداهة ولا یکفی فی صدقها وجود اشخاص اخر محاکیة لموضوعات هذه القضایا سواء کانت متحدات معها فی المهیة کما هو مذهب القائلین بحصول الاشیاء بانفسها او مغایرات لها بحسب المهیة کما هو مذهب القائلین بحصول الاشباح اذ وجود الاشخاص المحاکیة لیس نفس وجود موضوعات تلک القضایا فانها معدومة محضة ونسبة وجود امثالها الیها مجاز وبالجملة فهذا الاشکال لا خصوصیة له بمذهب افلاطون هذا وقد التزم بعض الاکابر فی دفع اصل الاعتراض تکثر التشخص الخارجی فی انحاء الوجود وانت تعلم انه مخالف للضرورة العقلیة فان قلت انما ذهب اصحاب افلاطون الی القول بثبوت الصور المثالیة فی علم الباری سبحانه لئلا یلزم تمیز الیس بشیء وصدق القضایا الموجبة القائلة الاشیاء معلومة بدون موضوعاتها وتعلق العلم بالمعدومات الصرفة فیجب القول بوجود انفس المعلومات فی عالم المثال فلا بد من التزام وجود الشخص الخارجی بما هو کذلک فی ذلک العالم علی مذهبهم قلت لعل الحق ان وجود الصور المحاکیة للاشیاء یکفی فی تمیزها وتعلق العلم بها وصدق المعلومیة علیها بل لا محیص لاحد عن التزام ذلک کله کما اشرنا الیه وسنفصله انشاء الله

WWW.NAFSEISLAM.COM

تعالى في مبحث الوجود الذهني والسر في ذلك ان متعلق العلم والمعلوم والتميز اولا وبالذات هي تلك الصور المحاكية واما الاشياء انفسها
فتعلق بها العلم والتميز بالعرض وهي معلومة بالعرض فلا يلزم وجودها بالذات فكما انها معلومة ومتميزة بالعرض بمعنى ان صورها المحاكية
لها معلومة ومتميزة كذلك هي موجودة بمعنى ان صورها المحاكية لها موجودة مع ان الت‍زام وجود الشخص الخارجي بما هو
كذلك بوجودات شتى والتزام ان زيدا الذي يكون من نطفة ابيه في رحم امه بعد ان صارت علقة ثم مضغة ثم لحما وعظما موجود
في الازل بعينه بلا سبق مادة ولا مدة من دون تغاير شخصي اصلا ليس باهون من التزام تميز ما ليس بموجود وتعلق العلم به
وصدق انه معلوم بسبب وجود صورة محاكية له فافهم وقد يظن انه يرد على مذهب افلاطون الاستكمال بالغير واكتسابه تعالى العلم
الذي هو صفة كمالية من الصور وزيادة صفة العلم عليه والحق ان مقصوده ان منشار الانكشاف نفس ذاته تعالى فالعلم بمعنى مبدار
الانكشاف عينه تعالى وانما احتاج الى القول بوجود تلك الصور لئلا يلزم تميز الاشياء من دون وجودها ووجود ما يماثلها فالقول
بوجودها انما هو لضرورة لزوم الاضافة للعلم لا لكون الواجب سبحانه مستكملا بها هذا هو الكلام فيما يبطل مذهب افلاطون خاصة **قوله**
اقول تلك الصور لما كان هذا الوجه عاما لابطال المذهبين معا ذكره بعد ذكر المذهبين وجمع بينهما في الابطال بحيث يكون تمهيد الماهو
الحق ومن الوجوه المبطلة للمذهبين معا ان تلك الصور القائمة بذاته تعالى او بذواتها لا متناهية حسب لاتناهي المعلومات ومعلولة له
تعالى صادرة عنه سبحانه فاما ان يكون صدورها عنه تعالى دفعة وهو خلاف ما ثبت عندهم من امتناع صدور الكثير عن الواحد واما ان
يكون صدورها عنه تعالى بان يصدر بعضها عنه تعالى بوساطة بعض آخر فيكون تلك الصور مترتبة ووجود الامور الغير المتناهية المترتبة
باطل ببراهين التسلسل على ان وجود الامور الغير المتناهية بالفعل مطلقا باطل لانها لو وجدت كانت معروضة للعدد والاعداد مرتبة
فالمعدودات ايضا مترتبة بترتبها فيجري براهين ابطال التسلسل ولا يحتاج الى المقدمة القائلة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في اثبات الترتيب
بين تلك الصور **قوله** فهي لا محالة مسبوقة بالعلم لانها لما كانت ممكنة كانت حوادث ذاتية فاما ان تكون حوادث في الواقع ايضا
كما هو مذهب من ذهب الى حدوث ما سوى الله او تكون قديمة كما يراه من ذهب الى قدم العالم وعلى التقديرين يكون تلك الصور
مسبوقة بالعلم اما سبقا ذاتيا وذلك على التقدير الثاني او سبقا انفكاكيا وذلك على التقدير الاول **قوله** تحرزا عن الجهل المستحيل فيه
تعالى تلك الصور لو لم تكن مسبوقة بالعلم كان الواجب سبحانه في مرتبة ذاته الحقة عاريا عن كمال العلم فيلزم النقص في مرتبة ذاته و
قد علل بعضهم سبق علمه تعالى بتلك الصور بانها لو لم تكن مسبوقة بالعلم لم يكن الواجب سبحانه فاعلا لها بالاختيار ضرورة ان الفعل
الاختياري لابد فيه من سبق العلم والشارح عدل عن ذلك الوجه لان تلك الامور لما كانت مدار العلم الذي هو من الصفات
الكمالية فلا عائبة في كونها مخلوقة بالايجاب لان الصفات الكمالية من لوازم ذاته تعالى يستحيل انسلاخها عنها فوجب ان تكون مخلوقة
بالايجاب فلا يستدعي خلقها سبق العلم عليها ولا مساغ لمثل ذلك القول في خلق العالم فان الغرائب المودعة فيه تدل دلالة واضحة

عبد الحكيم
١

على ان خالقها علمها اولا فاراد فصنعها واجاد وهذا بخلاف نفس الارادة والعلم فيجوز كونهما مخلوقين بالايجاب لا يرد مثل ذلك على الشارح
قدس سره اذ حاصل ماذكره انه لو لم يكن تلك الصور مسبوقة بالعلم لزم تعريه سبحانه في مرتبة ذاته عن كمال العلم ولا ريب في اللزوم
والا في لبطلان اللازم فلا يرد عليه ما قيل من ان البارى عز وجل بنفس ذاته كامل ومن جملة الكمالات العلم والنقص مستحيل والمستحيل
ليس في قدرته واذا لم يكن النقص مقدورا لم يكن الكمال مقدورا فلا يكون العلم وما يكون من لوازمه مقدورا فلا يلزم سبق العلم
بالصور عليها بل علمها معها انتهى فقد عرفت انه لا يتوجه على ماذكره الشارح نعم يتوجه على ما قال البعض كما علمت ثم انه ان اريد بقوله
النقص مستحيل ان النقص مستحيل عقلى لذاته فذلك مسلم وصحيح لكن اللازم منه ان يكون الكلام واجبا لذاته فلا يمكن ان يكون
مخلوقا اصلا لا بالايجاب ولا بالارادة فيجب سبق العلم الذى هو كمال واجب بالذات على تلك الصور التى هى ممكنة لذاتها وحوادث
ذاتية فهذا الكلام على هذا التقدير يكون تشييد الكلام الشارح لا ردا عليه وان اريد به ان النقص مستحيل بالغير فذلك غير مسلم ولا
صحيح فى نفسه فان كونه سبحانه ناقص العياذ بالله ليس ممكنا بالذات حتى يكون مستحيلا بالغير فان المستحيل بالذات لا يكون مستحيلا
بالغير ومع ذلك لا يصح على هذا التقدير سلب المقدورية عنه ولا عن مقابله الذى هو الكمال فان المستحيل بالغير والواجب بالغير
داخلان تحت قدرته العامة والا لم يكن المعدومات التى هى مستحيلة بالغير والموجودات التى هى واجبة بالغير مقدورة له تعالى
قال فى الحاشية المعلقة على قوله تحرزا عن الجهل المستحيل فيه تعالى هذا بالنظر الى ان الجاعل هو سبحانه تعالى واما بالنظر الى
مطلق الجاعل القادر مع عزل النظر عن الخصوصية فلا استحالة تعلق الجعل بالمجهول المطلق عندهم وانما قيدنا الجاعل بالقادر
لان الجعل قد يطلق على مطلق الاقتضاء والافادة ولو بلا علم وروية كافادة الشمس للضوء واقتضاء الملزومات للوازم وانما اخترنا
الوجه المخصوص بالبارى عز اسمه لئلا يتوهم ان استناد تلك الصور الى الله تعالى مثل استناد اللوازم الى الملزومات فلا يلزم سبق
العلم والجهل بالمجهول غير مستحيل فى مطلق الفاعل والمقتضى انتهى وهذا الكلام مطابق لما ذكرناه **قوله** اذ هى منكشفة عنده
تعالى بنفسها اى لا بصور اخر لا بمعنى ان انفسها مبادى انكشافها والا لم يستقم تفريع قوله فمناط تعقلها الاجمالى البسيط هو ذاته
تعالى **قوله** فمناط تعقلها الاجمالى البسيط يعنى ان تلك الصور لما كانت مسبوقة بالعلم ولم يكن علمها بواسطة صور اخرى فلا محالة
يكون تلك الصور معلومة له تعالى بنحوين من العلم الاول علمه تعالى بها قبل وجودها ويكون مبدء هذا العلم نفس ذاته تعالى
اذ لا تحقق لما سوى ذاته تعالى فى تلك المرتبة وهذا العلم اجمالى بسيط اذ مبدء الانكشاف ذات واحدة بسيطة والثانى علمه تعالى بها
حال وجودها ويكون مبدء هذا العلم ذواتها الموجودة الحاضرة عنده تعالى حضور المعلول عند علته وهذا متحقق فى نفس تلك
الاشياء التى هذه الصور صور لها ايضا فلا حاجة الى توسيط الصور فى علمه تعالى بتلك الاشياء قوله فحقيقة العلم تعليل
لكون الصور وذوات الصور معلومة له تعالى بحضورها عنده تعالى بالمعلولية بان حقيقة العلم هو وجود الشئ للشئ وذلك باحد ثلثة وجوه المعلولية

والنا حقیقة والعینیة والاول متحقق فیکون انکشاف الصور وذوات الصور عنده تعالی بحضورها عنده تعالی بالمعلولیة لا بتوسط الصور وعلی ہذا فیلغو تلک الصور ویکفی فی انکشاف الاشیاء نفس حضورها عنده تعالی لعلاقة المعلولیة **قوله** ومآکہ ای وجود الشئ بالفعل لشئ موجود بالفعل بالعینیة وانما خصه بالبیان لان مفہوم وجود الشئ بالفعل لشئ موجود بالفعل یوہم التغایر بین الشئ الحاضر عنده فبین ان مآله وجود الشئ لنفسه بمعنی عدم الغیبة لا بمعنی حضور شئ عند شئ آخر **قوله** ومما یشهد به الخ لما ذکر ان حقیقة العلم وجود الشئ للشئ باحد ثلثة انحاء وکان غرضه اثبات ان علمه تعالی لیس حصولیا اصلا بل ہو حضوری وانه تعالی یعلم الاشیاء بنحوین من العلم الاول العلم الاجمالی قبل وجودها والثانی العلم التفصیلی حال وجودها وان العلم الاول ینطوی فی علمه بذاته والثانی تحقق بحضور تلک الاشیاء عنده تعالی وجب علیه بیان انه تعالی عالم بذاته لا بتوسط صورة لیثبت ان علمه تعالی حضوری لا حصولی ولیتفرع علیه اثبات کونه تعالی عالما بالاشیاء اذ ما لم یثبت کونه تعالی عالما بنفسه لم یثبت کونه عالما بالاشیاء اذ ما لا یعلم نفسه یستحیل ان یعلم غیره ولیتحقق ان علمه الاجمالی بالاشیاء منطو فی علمه بذاته اذ لولا علمه بذاته فکیف ینطوی العلم الاجمالی بالاشیاء ولہذا اہتم مزید اہتمام باثبات ان وجود الشئ للشئ بالعینیة ای وجود الشئ لنفسه مناط العلم وقد انکشف بما ذکره الشارح شبهة تمسک بها الجہلة النافون لعلمه تعالی وہی ان العلم یستدعی اضافة بین العالم والمعلوم والاضافة لا تتعقل بین الشئ ونفسه فهو تعالی عما یقوله الظالمون لا یعلم نفسه وما لا یعلم نفسه لا یعلم غیره فلا یکون سبحانه عما یصفون عالما بنفسه ولا بغیره ووجه انکشافها ان علم شئ بشئ عبارة عن حضور الشئ بالفعل عند شئ موجود بالفعل وہو قد یکون بالعینیة وحضور الشئ لنفسه اذا کان مجردا ضروری ومعناه عدم غیبة الشئ عن نفسه ولیس ہذا المعنی عبارة عن الاضافة التی لا تتعقل الا بین شیئین متغایرین فعلمه سبحانه بذاته لیس نسبة بل ہو عبارة عن حضور نفس ذاته عنده تعالی وذلک الحضور لیس نسبة بل ہو عبارة عن عدم الغیبة والاولی فی جواب ہؤلاء الجہلة ان ینقض حجتہم اولا بعلم النفس بذاتها ثم یحل شبهتهم بما ذکره الشارح فان ذلک ابکت لہم واکبت لکن ہہنا اعضال قوی لم اعثر فی کتب القوم بعد علی جوابه وہو انه تعالی لو کان عالما بذاته فاما ان یکون العالمیة والمعلومیة اللتان ہما مفہومان انتزاعیان بدیہیا التصور منتزعین عن ذاته تعالی او لا یکون ذانک المفہومان منتزعین عنه تعالی والثانی باطل بداہة والاول ایضا باطل لانه لا شک فی ان مفہوم العالمیة متضایف لمفہوم المعلومیة فہو مقابل له فاما ان یکون مصداقہما ومنشأ انتزاعہما نفس ذاته تعالی بلا زیادة امر علیہا وانضمام معنی الیہا وذلک صریح البطلان او یستحیل بالبداہة ان یکون الذات الواحدة بما ہی کذلک مصداقا للمتقابلین فان المتقابلین لا یجتمعان فی ذات واحدة بما ہی کذلک کما تقرر فی موضعه او یکون مصداق العالمیة ہی الذات الحقة مع انضمام معنی الیہا ومصداق المعلومیة ہی الذات مع انضمام معنی آخر الیہا فلا یکون الذات بنفسہا عالمة ومعلومة بل یکون العلم زائدا علی الذات ویکون صفة منضمة الیہا وہو خلاف ما تقرر عندہم ولا یکفی فی تعدد مصداق العالمیة والمعلومیة ان تؤخذ الذات مع وصفین انتزاعیین باحدہما یکون مصداقا للعالمیة

WWW.NAFSEISLAM.COM

وبالآخر مصداقا للمعلومية اذ الامر الانتزاعي لا تحقق له في الواقع الا بمنشأ انتزاعه وهو الواحد البحت في الواقع وكلامنا في مصداق العالمية
والمعلومية في الواقع واذا بطل الشقان فلا سبيل الى القول بانه تعالى عالم بذاته وانت تعلم ان هذا البيان جار بعينه في علم النفس
بذاتها وهو مما لا ينكره احد من افراد نوع الانسان فنعلم ان في بعض مقدمات البيان خللا وان لم نعثر عليه بعينه فهذا البيان ان اقيم دليلا
على نفي علمه تعالى بذاته فهو غير تام لانتقاضه بعلم النفس بذاتها الا ان يرتكب القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم في علم النفس بذاتها
على خلاف ما ذهبوا اليه وان قرر على انه اشكال على مذهب اهل الحق فالجواب عنه عويص ولعل الجواب هو ان العلم بالمعنى الذي
يعبر عنه بدانستن ودانش ويشتق منه العالم والمعلوم والعالمية والمعلومية ليس يتحقق في انكشاف الشيء لذاته واطلاق العلم
على انكشاف الشيء لذاته اما على المسامحة او على اشتراك اللفظ فليس هناك عالمية ومعلومية وعلم بالمعنى اللغوي والمعنى المتعارف
لكن هناك انكشاف الشيء لنفسه بمعنى عدم غيبة الشيء عن نفسه بنفسه ومصداقه نفس ذلك الشيء بلا انضمام امر اليه وزيادة معنى عليه
فليس هناك اضافة ولا متضايفان والتضايف انما هو بين العالم بمعنى ما قام به العلم والمعلوم بمعنى ما تعلق به العلم وليس هناك عالمية
ومعلومية بذينك المعنيين انما يطلق العالمية والمعلومية هناك من حيث ان ما يترتب على العالمية والمعلومية من الانكشاف مترتب
هناك وان لم يكن عالمية ومعلومية وبالجملة فنختار الشق الثاني من الترديد الاول ونمنع بطلانه بداهة وسياتي لذلك مزيد تفصيل هذا
هو الكلام في علمه تعالى بذاته واما علمه بالاشياء فهو على نحوين الاول العلم الفعلي السابق على الايجاد والثاني العلم التفصيلي المتأخر عنه
وعلى ثبوت كلا النحوين كلام على جميع المذاهب المتعارفة المتداولة فيما بينهم بوجوه بعضها يدل على نفي النحوين جميعا اما الاول فلانه
تعالى لو كان عالما بالاشياء قبل وجودها لكان علمه اما عين ذاته او زائدا على ذاته لا سبيل الى الامرين فلا سبيل الى المقدم
اما انه لا سبيل الى الاول فلانه يستوجب وجود تلك الاشياء في مرتبة ذاته اذ لا علم بدون المعلوم واما انه لا سبيل
الى الثاني فلانه يستلزم عراءه سبحانه عن صفة الكمال في مرتبة الذات فيلزم النقص وهو مستحيل وقد تصدى القوم للاجابة عن هذا
الاشكال واجابوا عنه بوجوه سنذكرها ونتكلم عليها في تحقيق مذهب المتأخرين انشاء الله تعالى واما الثاني فهو وجوه الاول ما في
العروة الوثقى ومحصله انه تعالى لو كان عالما بجميع الاشياء كان عالما بالحوادث الاستقبالية جميعا لكن التالي باطل لان الحوادث
الاستقبالية المتعاقبة المتزايدة يوما فيوما غير واقفة عند حد من الاحد والابد غير متناهية بهذا المعنى باتفاق الملل بلا خلاف فهي امور لاتقفية
وكون الامور لاتقفية انما يتصور فيما يخرج من القوة الى الفعل تدريجا سواء كان بحسب الوجود العيني كما في الحوادث اليومية او بحسب الوجود
الذهني كما في الاعداد المتعاقبة المنتزعة شيئا فشيئا ولا يمكن فيما لا تدريج ولا تعاقب فيه والامور اللاتقفية لا يمكن خروج جميعها من
القوة الى الفعل لانه ينافي اللاتقفية لا يكون الخارج منها الا متناهيا لان كل مرتبة من تلك الامور المتعاقبة انما يزيد على ما قبلها
بواحد فلا يزيد ابدا على المتناهي الا بقدر متناه فلا يكون الخارج منها الى الفعل غير متناه كما دائما وينعكس الى ان الغير المتناهي كما لا يكون

خارجا من القوة الى الفعل دائما اذا تمهد هذا فنقول يمتنع تعلق العلم بالامور اللا تقفية فان تعلق العلم بها جميعا بالفعل يقتضي تحديدها
عند العالم بالفعل و التحديد يفضي الى الجهل اذ لا تحديد فيها في نفس الامر فيكون العلم مخالفا لما في نفس الامر و هو جهل و بالجملة تعلق
العلم بالامور اللا تقفية بجملتها و مجموعها بالفعل مستحيل و ذلك لانه لا جملة و لا مجموع لها فانما يتعلق العلم بها بالفعل بمعنى ان بعضها
معلوم و بعضها مجهول و هذا كالعدد فان ما يتعلق العلم به منه انما يكون بعضا منه و هو ما ينتزع بالفعل و لا يمكن ان يعلم بالفعل جميع
الاعداد بحيث لا يشذ فرد منها فانه ينافي كونها لا تقفية فيلزم كون البعض معلوما بالفعل و البعض الآخر مجهولا بالفعل و ذلك لا يصح في
علم الواجب تعالى و الحاصل ان كل ما يتعلق به علمه بالفعل لا بد ان يكون محدودا عنده في علمه بالفعل كيف و كما ان الفعلية في الوجود
في نفس الامر تقتضي التحديد فيه كذلك الفعلية في العلم تقتضي التحديد في العلم ضرورة و بدونه ينقلب العلم بالفعل جهلا ضرورة الا ترى انا
اذا فرضنا علم جميع مراتب العدد باسرها فيعلم انها كم هي و لا يصح الزيادة عليها لانها فرضت انها جميعها و هو ينافي كونها لا تقف كذلك
اذا فرضنا تعلق العلم بالفعل بجميع الحوادث الاستقبالية الابدية فيعلم انها كم هي و الا يكون جهلا ثم ان جميعها لا يكون متناهيا و اتفاقي
العلم للمنافات المذكورة لا متناهيا غير واقف فيه للتنافي بين العلم بالفعل و كونه غير واقف في العلم و لا غير متناه كما بالفعل لما عرفت انتهى
كلامه بالفاظه مع حذف بعضه و هذا اعضال عويص سنعود اليه ان شاء الله تعالى في مبحث علمه سبحانه بالجزئيات المادية على وجه جزئي
الثاني ما استصعبه بعض الشراح و هو انه لا سبيل الى القول بعلمه سبحانه بالممتنعات اذ لا صورة لها ذهنا و خارجا و الجواب ان مفاهيم الممتنعات
ممكنات موجودات و عنوانات لا معنون لها و هي التي يتعلق بها العلم و اما مصاديقها و معنوناتها فلا هي موجودة و لا هي مما يتعلق
به العلم الثالث و هو ماخوذ من الاول انه تعالى لو كان عالما بجميع الاشياء كان عالما باجزاء الجسم المتصل ايضا فهي اما متناهية او غير متناهية
فعلى الاول يلزم وقوف قسمة المتصل فيلزم الجزء الذي لا يتجزى و على الثاني فاما ان يكون لتلك الاجزاء الغير المتناهية تحقق ما في نفس
الامر او لا و الثاني باطل اذ لا بد في المعلومية من نحو تحقق البتة و على الاول فاما ان يكفي وجود منشاءها اعني الجسم في العلم بها على
سبيل الامتياز و هو باطل اذ لا تمايز بينها بحسب ذلك الوجود فكيف يكفي هذا النحو من الوجود في التميز العلمي بينها او لا يكفي فيكون لكل واحد
من تلك الاجزاء وجود على سبيل الاستقلال متمايزا عن وجود الآخر فيلزم المفاسد النظامية و هذا مما استصعبه العلماء غاية الاستصعاب
و اتئيس كل منهم عن الجواب عنه على وجه الصواب الجواب انه ماذا اريد بعلمه تعالى باجزاء الجسم المتصل فان اريد به علمه بان للجسم المتصل اجزاء
بالقوة و ان له بالقوة نصفا و لنصفه نصفا و هكذا فذلك النحو من العلم لا يستدعي وجود الاجزاء بالفعل فنختار ان اجزاء الجسم المعلومة له
تعالى بهذا النحو من العلم غير متناهية و انه تعالى يعلم ان الجسم المتصل يمكن انقسامه بحسب نفس ذاته المتصلة لا الى نهاية و ذلك لا يستلزم
الا وجود الجسم المتصل و صلوحه بحسب نفس ذاته التجزي لا الى نهاية و ان اريد به علمه بان للجسم المتصل اجزاء بالفعل فهذا النحو من العلم لكونه جهلا
غير مطابق للواقع لا يجوز عليه سبحانه و اما العلم بمفهوم الجسم المتصل ذي الاجزاء بالفعل فهو كالعلم بالخمسة الزوج لا يستدعي الا وجود

WWW.NAFSEISLAM.COM

هذا المفهوم نحو من الوجود ولا يلزم منه وقوف القسمة في المتصل ولا وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل وان اريد به العلم بنصف الجسم ونصف
نصفه ونصف نصف نصفه ونصف نصف نصف نصفه وهكذا الى حيث لا يقبل الجسم التجزية بالقوة فهذا العلم بمفهومات انتزاعية لها منشاء واقعي
هو نفس ذات الجسم فلا يلزم منه الا وجود تلك المفهومات الانتزاعية في ذهن من الاذهان ووجود منشاءها في الخارج ولا يلزم وقوف قسمة الجسم
ولا عدم الايقاف في العلم ولا وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل وان اريد به العلم بمصاديق هذه المفهومات الغير المتناهية فلا هي موجودة
ولا هي مما تعلق بها العلم بالذات بل العلم انما يتعلق بمفهوماتها وعنواناتها وهي موجودات في ذهن من الاذهان فان قيل لا وجود لها في
مرتبة العلم الفعلي لان الاذهان حوادث قلت فهذا الاشكال راجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا في نفي العلم الفعلي ولا يكون هذا
اشكالا على حياله ويلغو الشقوق التي ذكرت في تقريره ولا يكون لذلك الاشكال خصوصية باجزاء المتصل فان قلت لو كانت تلك
المفهومات الموجودة في الاذهان معلومة له تعالى ولا شك انها غير متناهية بالفعل لزم تحديدها مع كونها غير متناهية في علمه تعالى قلت
ماذا اريد بتحديدها في علمه تعالى ان اريد به شمول علمه تعالى جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء فذلك لازم ونلتزم وان اريد به تناهيها فذلك
غير لازم اذ لا نسلم ان كلما احاط به تعالى متناه اذ علمه تعالى محيط بالمتناهي وغير المتناهي ولعلك تحدست من ههنا بالجواب عن الاشكال
الاول الذي ذكره الاستاذ في العروة الوثقى فان العلم بالامور اللاتقفية اللامتناهية بالفعل انما يستلزم تحديدها في العلم بمعنى شمول
العلم اياها لا بمعنى تناهيها والتحديد المفضي الى الجهل هو التحديد بمعنى التناهي لا بمعنى شمول العلم **قوله** تعلق العلم بالامور اللاتقفية بجملتها
ومجموعها مستحيل اذ لا جملة ولا مجموع لها قلت ان اراد به انه لا جملة ولا مجموع لها في الزمان المتناهي فمسلم لكن علم الباري شامل بالفعل
بجميع الامور اللاتقفية الموجودة في الازمنة الغير المتناهية وكذلك علمه تعالى بجميع مراتب الاعداد الغير المتناهية وكونها لا تقفية بحسب
الوجود الزماني التدريجي لا ينافي فعليتها في الازمنة اللامتناهية او في الاذهان العالية وان اراد انها لا جملة لها ولا مجموع اصلا فممنوع **قوله**
كلما يتعلق به علمه بالفعل يجب ان يكون محدودا عنده في علمه بالفعل قلت ان اراد به كونه محدودا اي مشمولا لعلمه فمسلم ولا ضير وان اراد
بكونه متناهيا فممنوع **قوله** كما ان الفعلية في الوجود في نفس الامر تقتضي التحديد فيه كذلك الفعلية في العلم تقتضي التحديد فيه ضرورة قلت لو كانت جميع مراتب الاعداد
موجودة في نفس الامر كانت غير متناهية بالفعل لا محدودة وانما يستلزم الفعلية في الوجود في نفس الامر التحديد في نفس الامر لكون الخارج من القوة الى الفعل في نفس
الامر القدر المتناهي وقس على ذلك حال الفعلية في العلم فلو كان الخارج من القوة الى الفعل في العلم القدر المتناهي كان محدودا
في العلم واما اذا شمل العلم الغير المتناهي بالفعل فلا يكون محدودا كما لو شمل الوجود الغير المتناهي بالفعل لا يكون الموجود بالفعل متناهيا
قوله اذا فرضنا علم جميع مراتب الاعداد باسرها فيعلم كم هي الخ قلت نعم لكنه ان اراد بقوله كم هي الكم المتناهي فممنوع وان اراد به الكم الغير
المتناهي فمسلم ولا ينافي ذلك كونها لا تقفية بحسب الوجود الزماني التدريجي وكذلك اذا تعلق العلم بالحوادث الاستقبالية باسرها فيعلم
انها غير متناهية كما بالفعل في العلم ولا ينافي ذلك كونها لا تقفية بحسب الوجود الزماني التدريجي وما قال في التمهيد من

ان الامور اللاتقفية تستحيل خروجها من القوة الى الفعل فمسلم لكن بحسب الوجود الذي لتلك الامور بحسبه لاتقفية اعني الوجود الزماني التدريجي
لابحسب نحو آخر من الوجود كالوجود الظلي في الاذهان العالية او الوجود الدهري الذي ليس بحسبه تعاقب وتجدد فان قلت اذا كانت
تلك الامور بحسب وجودها الذي بحسبه تعلق بها علمه تعالى موجودة بالفعل وهي غير متناهية جرت براهين التسلسل فيها قلت لو سلم جريان البراهين
التسلسل في الغير المتناهي مطلقا يكون هذا اشكالا آخر لا تعلق له بما ذكره قدس الله سره على ان في كلامه في عروة الوثقى نصا على ان هذا
الاشكال على حياله هذا وسنعود الى تحقيق الحق في هذا المبحث حيث نتكلم في علمه تعالى بالجزئيات المادية على وجه جزئي ان شاء الله
تعالى فانتظر والكلام وان فضى الى الغرابة والتطويل لكنه لا يخلو عن الافادة والتحصيل **قوله** ثم اذا صار الشيء الخ تنبيه آخر على ان وجود
الشيء بنفسه يكفي لانكشافه له ويستنبط منه ان وجود النعت لمنعوته الغير كاف للانكشاف وحاصله ان حصول صورة الشيء عند العالم
لما كفى في انكشافه له فحضور نفس الشيء عنده يكون كافيا في الانكشاف بالطريق الاولى وقول من قال انه يجوز ان يكون لخصوصية الحصول
اعني الوجود الظلي مدخلية في الانكشاف تعسف لا يصغى اليه **قوله** قلت الخ قال في الحاشية القول بالحالة الادراكية باطل اذ الانكشاف فيما
انما يترتب على وجودها لقوتنا العاقلة فكل ما كان وجوده للقوة العاقلة كان منكشفا عندها بذلك الوجود اذ الاثر لا يتخلف عن مبدئه
فيحصل بوجود صور الاشياء لها غنية عن الحالة الادراكية والا يلزم ان يكون للاثر الواحد موثران في مرتبة لا يقال الحالة الادراكية
نور ظاهر بذاته عند الوجود لا باعتبار الوجود والصور ليست كذلك لانا نقول الحالة امر ممكن فهي هالكة في نفسها باطلة في ذاتها
كسائر الممكنات من الصور وغيرها فكانت مظلمة في حد نفسها من جهة العدم الذي هو اصل الظلمة ونوريتها مستفادة من الوجود
بالفعل فانما النور هو الوجود الخاص ولا فرق بينها وبين الصور في هذه الجهة انتهى وانت تعلم انه ان اراد ابطال القول بالحالة الادراكية
مطلقا فذلك هوس من ساحة اذ لا نم ان كل ما كان وجوده للقوة العاقلة كان منكشفا عندها بذلك الوجود بل سنبرهن ان شاء الله
تعالى على ان انكشاف الاشياء وصورها عند القوة العاقلة انما هو بالحالة الادراكية وما قال من ان الاثر لا يتخلف عن مبدئه مسلم
لكن الانكشاف عندنا ليس اثر المطلق وجود الشيء للشيء بل الحق ان للنفس وتغيرها صفات هي مباد لآثار خاصة فالحالة الادراكية صفة
اثرها الانكشاف فهي منكشفة بنفسها وسائر الاشياء حتى صفات العالم منكشفة بتوسطها كالضوء فانه مضيء بنفسه وسائر الاشياء مضيئة
بتوسطه وما يقال من ان علم النفس بصفاتها حضوري ان اريد به ان علمها بصفاتها ليس بوساطة صورها فهو حق لكن لا يلزم منه
ان لا يكون علمها بصفاتها بتوسط الحالة الادراكية ايضا بل الحق ان صفات النفس اعني صفاتها الانضمامية الموجودة في النفس
وجودا اصليا تتعلق بها الحالة الادراكية تعلقا وقوعيا فهي منكشفة بتعلق الحالة الادراكية بها واما الحالة الادراكية نفسها فلاستحالة
تعلقها بنفسها لاستدعاء التعلق الذي هو اضافة تغاير المنتسبين واستناع تعلق حالة ادراكية اخرى بها لافضائه الى التسلسل في الموجودات
الاصلية اعني الحالات الادراكية فانها عندنا موجودة اصلية لا صفة انتزاعية كما توهمه البعض منكشفة بنفسها للقوة العاقلة بذا بحسب

الجلی من النظر واما بحسب دقیق النظر فالحق ان الحالة الادراکیة انما تنکشف عند العالم بتعلق حالة اخری بها کیف ولو کفی نفس وجود
الحالة للنفس فی انکشافها عندہا لزم ان یکون النفس عالمة بکل علم قائم بها ابدا وہو خلاف البداہة الوجدانیة ولا یلزم التسلسل کما
یاتی فی الدرس الآتی وان ارید بہ ان علم النفس بصفاتها لیس بواسطة اصلا بل ہی منکشفة بنفسها کما نطق بہ الجمہور فغیر مسلم ولا
ہو حق فی نفسہ کما ستقف علیہ ان شاء اللہ تعالی نعم من الیقین بان وجود الشئ للشئ مطلقا کاف فی الانکشاف کما ہو رائی المشائیة
فلا سبیل لہ الی القول بالحالة الادراکیة لان الصور لما کانت موجودة للقوة العاقلة وکفی وجودہا لہا فی الانکشاف فای حاجة الی
الحالة الادراکیة وان اراد ابطال القول بالحالة الادراکیة فی علم النفس بذاتها وعلم المجردات بانفسها فمسلم لا لما قال من ان وجود
الشئ للشئ کاف فی الانکشاف فان ذلک علی اطلاقہ بل لاشیاقی بعد من انہ لیس بین العاقل والمعقول فی علم الشئ بنفسہ تغایر
فی المصداق اصلا علی ان فیہ ایضا کلاما سیجیٔ ان شاء اللہ تعالی **قولہ** فیتسلسل الاشال ما الفصل انت تعلم ان العلم بشئ یتوقف علی
توجہ النفس نحو ذلک الشئ فیختار ان العلم بالحالة انما یکون بحالة اخری ولا یلزم التسلسل لانا اذا علمنا شیئا بحالة فلا یحصل لنا ان العلم
بتلک الحالة التی ہی العلم بمجرد قیام علم ذلک الشئ بنا بل یتوقف العلم بعلم ذلک الشئ علی ان یتوجہ النفس توجہا مستانفا الی ذلک
العلم فبذلک التوجہ المستانف تحصل حالة اخری متعلقة بالحالة الاولی ویکون تلک الحالة الاخری علما بالحالة الاولی ثم العلم بتلک
الحالة الاخری یتوقف علی توجہ مستانف آخر فما دامت النفس تتوجہ توجہا مستانفا نحو حالة تتجدد الحالات واذا انقطع توجہ النفس انقطع
حدوثها فتوہم لزوم التسلسل ہہنا توہم بعید **قولہ** لا بمعنی حاصل قال فی الحاشیة احترز بہ عن المعلوم الموجود فی الذہن بنفسہ بوجود ظلی
وہو مجرد عن المادة وعوارضہا لانہ لیس بل امعنی حاصل انتہی انت تعلم ان الاحتراز عما ذکرہ حاصل بقولہ قائما بالذات لا بالمحل
اذ المعلوم الموجود فی الذہن قائم بالمحل وہو الذہن لا بالذات الا ان یقال انہ یرید الاحتراز عنہ علی مذہب من یری ان الحصول
بالذہن لیس عبارة عن القیام بہ او انہ ارید ان میزان العاقلیة مجموع امرین الاول قیام الشئ بذاتہ والثانی تجردہ بذاتہ والقید الاول
احتراز عن الاعراض مطلقا والثانی عن المادیات وما تجرد بعمل عامل مع قطع النظر عن کونہ عرضا او جوہرا وقد تبین بہذا ان الاعراض
لیست عاقلة اذ لیس وجودہا لہا بل وجودہا لمحالہا وکذا المادیات لان وجودہا للمادة لا لہا کما فی الحاشیة اذ ذلک انما یصح فی
المادیات بمعنی الامور الحالة فی المادة ولا تستقیم فی الجسم المرکب من الصورة والمادة بل لان المادیات متصلات فکل جزء منہا
غائب عن الجزء الآخر فلا حضور لذواتہا عند انفسہا واما المادة نفسہا فہی وان کانت قائمة بذاتہا لکونہا جوہرا لکن فعلیتہا فعلیة القوة
وجوہریتہا جوہریة الاستعداد وہی مبہمة لذاتہا متحصلة بالصور فہی فی حد ذاتہا جوہر ظلمانی فلا تشعر بذاتہا فضلا عن غیرہا **قولہ**
وغواشیہا اذ ذلک لئلا یدخل المادة فی میزان العاقلیة فانہا وان کانت مجردة عن المادة اذ لیس للمادة مادة لکنہا لیست بمجردة
عن غواشی المادة فمن توہم ان المادة تتحقق فیہا میزان العاقلیة بالمعنی الذی ذکرہ الشارح لم یتامل فی عبارتہ **قولہ** کان عقلا

WWW.NAFSEISLAM.COM

اى انكشاف لا بالمعنى المصدرى فانه اعتبارى ولا بالمعنى الحاضر عند المدرك فانه عبارة عن المعقول **قوله** فادراكه لذاته لا
يزيد على وجوده بل على ماهيته فقط ان كانت غير الوجود وهذا الكلام ظاهره صحيح فان العلم لما كان عبارة عن وجود الشئ بالفعل وكان وجود
الشئ لنفسه مدار علمه بذاته فادراك الشئ لذاته الذى هو عبارة عن وجوده لنفسه لا يزيد على وجوده فان كان وجوده عين الماهية كما فى
الواجب سبحانه فادراكه لذاته لا يزيد على الماهية ايضا اذ ماهيته هى الوجود لا غير وان كان غير الماهية فادراكه لذاته يزيد على ماهيته فقط
لا على وجوده والنظر الدقيق يحكم بان هذا الكلام لا معنى له فانه ان اريد بالادراك فى قوله فادراكه لذاته والوجود فى قوله لا يزيد على
وجوده معناهما المصدريان فلا يخفى ان الوجود بالمعنى المصدرى لا يصدق على الادراك بالمعنى المصدرى
بديهة ولا بالعكس بل الادراك بالمعنى المصدرى مغاير للوجود المصدرى سواء كان وجود الواجب
او وجود الممكن ولا يصح الحكم بعدم زيادة الوجود المصدرى والادراك المصدرى على ذاته تعالى فان
المعنى المصدرى ليس عين الواجب بديهة وان اريد بالادراك والوجود مصداقهما فلا شبهة فى ان مصداق العلم والعالم والمعلوم فى
علم الشئ بنفسه هو نفس ذاته بلا حيثية اصلا كما سينكشف عنه غطاءه فمصداق الادراك لا يزيد على نفس الذات سواء كان العاقل
ممكنا او واجبا كما ستحقق عليه انشاء الله تعالى وقد اعترف الشارح بان الشئ المقدس عن المادة اذا كان موجودا بنفسه كان عقلا وعاقلا
ومعقولا والوجود ليس صفة منضمة بل معنى انتزاعى مصداقه نفس ماهية الموجود بلا انضمام معنى اليها فاذن نفس ماهية الموجود بنفسها بلا
زيادة امر عليها مصداق للعقل والعاقل والمعقول فلا يزيد مصداق الادراك على ماهيته اصلا سواء كانت ممكنة او واجبة والجواب ان المراد بالادراك
والوجود مصداقهما ومعنى زيادة الوجود على الماهية ان يكون صدقه عليها بحيثية تعليلية هى استناد الذات الى الجاعل ومعنى عدم زيادته انتفاء
الحيثية التعليلية فالذات المدركة اذا كانت ممكنة كان مصداق الوجود هى من حيث استنادها الى الجاعل وكذلك كان مصداق الادراك
هى من تلك الحيثية فيكون مصداق الادراك زائدا على الماهية غير زائد على مصداق الوجود وما تقرر عندهم من ان مصداق العلم والعالم و
المعلوم فى العلم الحضورى بنفس ذات العالم نفس ذاته بلا حيثية فالمراد به انتفاء الحيثية التقييدية فى المصداق لا انتفاء الحيثية التعليلية
ايضا واذا كانت واجبة كانت بنفسها بلا زيادة حيثية اصلا تقييدية او تعليلية مصداقا للوجود والادراك معا فافهم **قوله** متقدس عن
الماهية اذ الماهية هى الامر المعقول مع الواجب تعالى لما كان بنفسه تشخصا واحدا فهو متقدس عن الماهية بهذا المعنى **قوله** على مهيته التى
هى الوجود الماهية ههنا بمعنى ما به الشئ هو هو لا الامر المعقول **قوله** وجملة الجائزات اعلم ان لاثبات علمه تعالى بالاشياء مسالك الاول ما
اتفق فيه الحكماء والمتكلمون وهو الاستدلال بما فى العالم من بدائع الصنائع على حكمة مبدعها الصانع والثانى ما تفرد به المتكلمون من التمسك
بقدرته تعالى واختياره فى افعاله وآثاره على سبق علمه اذ لا معنى للقدرة والاختيار بدونه والثالث للحكماء خاصة وهو ان ذاته سبحانه مجردة قائمة
بنفسها فهى عاقلة بنفسها لما حققه الشارح وكلما كانت عاقلة بذاتها كانت عاقلة بما سواها لكونها علة له ويستلزم العلم بالعلة للعلم

عالم

بالمعلول و الشارح قد اختار من بين ہذہ المسالک المسلک المختص بالحکماء فاثبت اولاً انہ سبحانہ عالم بذاتہ ثم بین انہ عالم بما فی العالم ایضاً لارتباطہ بہ تعالی بالمعلولیۃ وکفایۃ وجود الشیء بالفعل لشیء موجود بالفعل بالمعلولیۃ فی الانکشاف فہذا ما قال وجملۃ الجائزات الخ وبعد اثبات علمہ سبحانہ بذاتہ وبغیرہ توجہ الی تفصیل کیفیۃ علمہ سبحانہ بالاشیاء فقال فعلمہ الاجمالی الخ فالمقصود بقولہ وجملۃ الجائزات الخ اثبات انہ تعالی عالم بالجائزات بلا توسط الصور لا اثبات ان علمہ تعالی بالجائزات منطو فی علمہ بذاتہ بل ذلک مما قصد بیانہ فیما بعد کما سیاتی والفارق قولہ فعلمہ الاجمالی لیس تفریعاً علی ہذا الکلام بل ہو تعقب علی مجموع الکلام السابق فما قال خاتم الحکماء قدس سرہ فی حواشی شرحہ معترضاً علی الشارح من انہ بعد تسلیم ان مناط العاقلیۃ التجرد ومناط المعقولیۃ الحضور عند المجرد لا یدری انہ ما ذا اراد بکون ذوات الجائزات بمہیاتہا ووجوداتہا ارتباطہ ان اراد انہا بنفس ذواتہا ووجوداتہا مرتبطۃ ارتباط المعلول بالعلۃ فمسلم لکن لا یلزم منہ انطوارہا فی ذاتہ حتی یصیر علم الذات علمہا وانما یلزم ذلک لو کفی نفس المعلولیۃ فی ان یکون العلم بالعلۃ نفس العلم بالمعلول ولم یصح ہذا بالبرہان والذی صححہ ہو ان العلم بالعلۃ یستلزم العلم بالمعلول واین ہذا من ذلک وان اراد معنی آخر فلینتصور اولاً حتی ینظر فیہ فان قلت لعلہ اراد ان وجودات الجائزات نفس ذات الباری فہی مرتبطۃ بہ تعالی فہی منطویۃ فی ذاتہ بہذا الوجہ قلت ہذا ہو الذی اختارہ بعض الاجلۃ وہو غیر واف ہہنا وقد تکلمنا علیہ فی بعض حواشینا انتہی کلامہ الشریف لا یتوجہ علی کلام الشارح وانما کان یتوجہ ان لو کان مقصودہ بقولہ وجملۃ الجائزات الخ انطوار علمہ تعالی بالجائزات فی علمہ بذاتہ ولیس کذلک کما عرفت ولیس مرادہ بالارتباط ہہنا الا المعلولیۃ لا اتحاد وجود الجائزات معہ تعالی نعم قد استعمل الشارح ہذہ المقدمۃ اعنی اتحاد وجود الجائزات معہ تعالی فی اثبات انطوار علمہ الاجمالی بہا فی علمہ بذاتہ کما سیلوح **قولہ** فعلمہ الاجمالی تلک الاشیاء لما اثبت انہ تعالی عالم بذاتہ وبالاشیاء وان علمہ تعالی بذاتہ عین ذاتہ وانہ یجب سبق علمہ تعالی بالاشیاء علی ایجادہا تحرزاً عن الجہل المستحیل فیہ سبحانہ عقبہ ببیان کیفیۃ علمہ سبحانہ بالاشیاء فبین ان لہ سبحانہ بالاشیاء علمین الاول علمہ بہا قبل ایجادہا وہو العلم الفعلی السابق علی الایجاد وہو نفس ذاتہ تعالی فانہ لو کان غیر ذاتہ تعالی کان متاخراً عن ذاتہ مسبوقاً بالعلم لکونہ معلولاً لہ ویسمی ہذا النحو من العلم اجمالیاً اذ مبدأ الانکشاف فیہ واحد بسیط لا کثرۃ فیہ والثانی علمہ بہا بعد ایجادہا وہو بحضور جمیع الاشیاء عندہ تعالی حضور المعلول عند علتہ وہذا علم تفصیلی اذ منشأ الانکشاف فیہ ذوات الاشیاء الحاضرۃ عندہ تعالی مسبوق بالعلم الاول والعلم الاول مبدأ لہ فالاشیاء معلومۃ لہ تعالی من جہتین کما بینہ واعلم ان ہذا مذہب المتاخرین وفیہ کلام من وجوہ الاول انہ لا حضور للممکنات ولا لصورہا بوجہ فی مرتبۃ العلم الفعلی عندہ تعالی بل الموجود فیہا ذات احدیۃ حقۃ بسیطۃ مباینۃ للممکنات مباینۃ ذاتیۃ فلا وجہ لانکشاف الممکنات عندہا فی تلک المرتبۃ الثانی ان الممکنات لو کانت معلومۃ لہ تعالی فی تلک المرتبۃ کانت متمیزۃ اذ العلم یساوق التمیز والتالی باطل اذ لا تمیز للمعدوم المحض فالمقدم مثلہ الثالث ان کون ذات واحدۃ بسیطۃ منشأ لتمیز امور متباینۃ

نفس اسلام
WWW.NAFSEISLAM.COM

متغایرة غیر متناہیة مع تساوی نسبتہا الی الکل غیر معقول الرابع ان الممکنات لو کانت معلومة لہ تعالی فی تلک المرتبة صدق
الموجبة القائلة الممکنات معلومة من دون وجود الموضوع مع استدعاء الموجبة وجود موضوعہا مطلقا بالبدیہة بالاجماع ولقد تصدی
المتاخرون للاجابة فزاغوا عن سبیل الاصابة وما تفصوا عن واحد منہا وان اکثروا من الاضطراب والتہویش وما نجوا عن
تلک الورطات والمزالق وان تمسکوا فی المغرق بکل حشیش فاجیب عن الاول والثالث بان ذاتہ تعالی لما کانت کاملة من
جمیع الجہات کانت مصداقا لجمیع الصفات الکمالیة فذاتہ بنفسہا مصداق للعالمیة وکافیة فی انکشاف الاشیاء فلا استبعاد فی
کون المباین منشاء لانکشاف المباین ولا فی کون الذات الحقة منشاء لانکشاف متضادین ولا فی کون الذات مبدء لامتیاز
کل من الممکنات وتساوی نسبة الذات الحقة الیہا لا یضر اذ التساوی اوجب کونہا مبدء لانکشاف کل منہا والانکشاف ملزوم
الامتیاز وانت تعلم ان ہذا لیس جوابا عن الاشکال ولا کشفا للشبہة بل محصلہ انہ یجب الایمان بکونہ سبحانہ عالما بجمیع الاشیاء
باخلاص اعتقاد ولا یلتفت الی اعضال من شبہة واستبعاد ولا کلام فی وجوب ہذا الایمان لکن یجب علی من یتصدی للجواب ان
یبین ان الممکنات مع عدم حضورہا بذواتہا وبصورہا وانتفاء علاقة ما بینہا وبین الذات الحقة کیف انکشفت عندہا وکیف امتاز
بعضہا عن بعض مع ان الموجود فی مرتبة العلم لیس الا ذاتا احدیة بسیطة متساویة النسبة الی الجمیع وہذا الجواب غیر متعرض لذلک
وما توہم بعض الشارحین من ان بدیہة الحکم بامتناع کون المباین منشاء لانکشاف المباین وامتناع کون شیء واحد بسیط منشاء
لتمیز امور متباینة غیر متناہیة بداہة الوہم اذ قد تادی الحدس الصائب الی ان الواجب مع بساطتہ ووحدتہ ومباینتہ للممکنات
منشاء لانکشافہا ونظیر الانکشاف ہو الوجود فان ما بہ الوجود مباین وواحد ومنشاء لوجودات الممکنات المتعددة والوہم لا ینکر ذلک
لتالفہ بنظیرہ اذ یری ان نقاشا واحدا ینقش صورا متعددة انتہی لا یتحقق ان الملتصق الیہ فان کون المباین منشاء لانکشاف المباین
لیس بمستبعد علی اطلاقہ ولا ما یدعی البدیہة فی امتناعہ انما یدعی البدیہة فی امتناع ان کون المباین منکشفا عند مباین آخر من
دون حضورہ بنفسہ او بصورتہ ومثالہ من دون مناسبة ما بینہ وبین المباین الآخر الذی فرض انہ منشاء لانکشاف ذلک
المباین ولیس ہذا بداہة الوہم کیف وہم قد صرحوا بان العلم اما بحصول صورة الشیء عند العالم او بحضور نفس الشیء عندہ بالعینیة
او بالناعتیة او بالمعلولیة وظاہر ان شیئا من ہذہ الامور غیر متحقق ہہنا وقیاس منشاء انکشاف الشیء علی منشاء موجودیتہ قیاس
بلا جامع الا تری ان منشاء انکشاف الشیء قد یکون نفس ذاتہ کما فی علم الشیء بذاتہ ومنشاء موجودیة الشیء یستحیل ان یکون نفس ذاتہ لاستحالة
علیة الشیء لنفسہ فما بہ وجود الشیء یجب ان یکون مباینا لہ بخلاف ما بہ انکشافہ ثم انہم ذہبوا الی امتناع صدور الکثیر من الواحد بما ہو واحد
وما ذکروا فی بیانہ جار فی تمیز الواحد بما ہو واحد للکثیر کما لا یخفی علی من راجع الی دلائلہم فلو ان تلک البداہة بداہة الوہم لما ساعدتہم
دلائلہم علی انہ لا حاجة للمعترض الی التشبث بالبداہة فلہ ان یسند امتناع کون شیء واحد منشاء لتمیز امور لا متناہیة الی الدلائل الدالة

WWW.NAFSEISLAM.COM

على امتناع صدور الكثير عن الواحد فظهر فساد قياسه كون الامر الواحد ههنا منشاء لتميز امور لا متناهية على كون امر واحد ما به موجودية الممكنات
فان الامر الواحد بما هو الواحد يستحيل كونه منشاء لوجود امور غير متناهية عندهم ايضا وانما يجوز كونه كذلك اذا اخذ بجهات متعددة لما تقرر
عندهم من امتناع صدور الكثير عن الواحد ويمكن ههنا القول بكون امر واحد منشاء لتميز امور لا متناهية بجهات متعددة اذ المفروض ان
منشاء انكشاف الاشياء نفس الذات الواحدة البسيطة بلا زيادة حيثية ما عليها ولو فرض ان منشاء انكشاف الاشياء ذاته تعالى مع جهات
وحيثيات متعددة فتلك الجهات المتعددة اما موجودة في الواقع على صفة التعدد اولا وعلى الثاني فليس منشاء انكشاف الاشياء بالحقيقة
الا الذات الاحدية البسيطة بما هي كذلك اذ لا تحقق للجهات وتعددها في الواقع وعلى الاول فتلك الجهات المتعددة المتحققة في الواقع
ممكنات فهي متاخرة عن العلم الفعلي الذي هو عين الذات الواجبة الحقة فلا يكون لتلك الجهات مدخل في انكشاف الاشياء وتميزها
في العلم الفعلي وايضا فتلك الجهات الموجودة المتعددة اما امور منضمة الى الذات الحقة فيرجع هذا المذهب الى مذهب الشيخين ويبطل
ببطلانه او منفصلة عنها فيرجع الى مذهب **افلاطون** فيبطل بابطاله وايضا فتلك الجهات الموجودة المتعددة لا محالة ممكنة فتكون
مسبوقة بعلمه تعالى والكلام في العلم السابق عليها الكلام ومع ذلك كله يكون القول بتلك الجهات اعترافا بامتناع كون الذات الواحدة
البسيطة منشاء لتميز امور لا متناهية ولا يكون الا انه بداهة الوهم كما وهم ومن ههنا سقط ما تكلف البعض الآخر من الشارحين في دفع
هذا الاعضال من ان ذات الباري وان كانت مباينة بالذات لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وبتلك
الخصوصية تكون كاشفة له كشفا تفصيليا ولا بعد في كون الكاشف مباينا للمكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني ثم
بالنظر الى تمايز الخصوصيات يتمايز العلوم وتلك الخصوصيات امور انتزاعية وليس مدار الكشف على هذه المفهومات الانتزاعية
بل على منشاءها وهو ذات واحدة بسيطة ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشاء لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام
كالكرة فانها منشاء لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والمركز والمحاور كذلك يكون ذات الواجب سبحانه منشاء لانتزاع خصوصيات
مختلفة متمايزة الاحكام والآثار وهي العلوم المتمايزة هذا كلامه وجه السقوط انه لا يخلو الامر اما ان يكون لتلك الخصوصيات
المتعددة المتمايزة التي جعلها مناطا لانكشاف الممكنات ومدار التمايز علومها تحقق في مرتبة مصداق العلم الفعلي على صفة التعدد
اولا وعلى الثاني يكون تلك الخصوصيات المنتزعة لعدم تحقق مصداق العلم وانكشاف الممكنات وتمايزها ملغاة ويكون منشاء الانكشاف
والتمايز بالحقيقة نفس الذات الاحدية البسيطة وعلى الاول يلزم المحالات التي ذكرناها وايضا الخصوصية الخاصة بين الواجب سبحانه
وبين كل واحد من الممكنات نسبة بينهما فتكون متاخرة عن وجود الممكنات اذ تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فلا مساغ للقول بكون
تلك الخصوصيات مناطا للانكشاف والامتياز في العلم الفعلي السابق على وجود الممكنات ثم قياسه انتزاع الخصوصيات من الذات
الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمركز والاقطاب والدوائر من الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست ببسيطة

بحتا بل ہی منطوية على اجزاء مقدارية واطراف وجوانب بخلاف الذات الحقة الاحدية البسيطة من كل وجه على ان انتزاع المنطقية و المركزية والقطبية من الكرة معقول وانتزاع الاضافات وہی الخصوصيات من احد المضافين اعنی الذات الواحدة الحقة من دون مضاف آخر اعنی به الممکنات غیر معقول وقد اورد ہذا القائل لکون الذات الواحدة البسيطة الحقة منشا لانکشاف امور کثيرة نظيرا وہو ان الشمس اذا فرضنا کونہا مبصرة للاجسام فانما تبصرہا بنفس ذاتہا وانت تعلم ان التنظير انما يصح لو فرض ان الشمس مبصرة للاجسام من دون محاذاتہا من دون وجود الاجسام ولا ريب فی ان ہذا ليس بمعقول فافہم ہذا ہو الکلام علی الاشکال الاول والثالث واما الاشکال الثانی والاشکال الرابع فانما يتصور الجواب عنہما اذا قيل بان للممکنات نحو وجود فی مرتبة العلم الفعلی وسياتی عليه الکلام انشاء الله العزيز عنقريب فقد اجاب بعض الشارحين تارة بان صاحب **الافق المبين** حقق ان فرعية ثبوت الشئ للشئ على ثبوت المثبت له واستلزامه اياه انما ہی بالنظر الی طبيعة الربط الايجابی ولا يمتنع ذلک منع خصوص احد الی شيئين عن الفرعية والاستلزام وتارة بان التحقيق ان البداہة فی ہذه القاعدة بداہة الوہم وانت تعلم ان ہذا الکلام ليس له کثير معنی فضلا عن ان يکون له جدوی اما الاول فلانه لما کانت طبيعة الربط الايجابی مستدعية لوجود الموضوع کانت مستدعية له حيث کانت وتجويز ان يمنع خصوص احد الی شيئين عما يستدعيه طبيعة الربط الايجابی من اوہام صاحب الافق المبين ولو جاز ذلک لارتفع الوثوق باستدعاء صدق الموجبة اية موجبة کانت وجود الموضوع اذ يجوز ان يمنع خصوص حاشيتيہا عنه والحال ان ذلک مقتضی طباع الربط الايجابی وہذا صريح البطلان فان قيل من الموجبات ما يابی محمولہ عن الصدق الا علی موضوع موجود فاستدعاء صدق مثله وجود الموضوع موثوق به قلت نعم لا يکون استدعاء وجود الموضوع بطباع الربط الايجابی بل يکون ناشيا من خصوص المحمول والکلام علی تقدير کونه مقتضی طباع الربط الايجابی واما الثانی فلان نسبة ہذه البديہة العقلية الغير المکذوبة التی اجمع عليہا بلا خلاف جماہير الاسلاف والاخلاف ان نقل الخلاف فيہا عن بعض لا يعبا بہم الی الوہم وہم صريح البطلان کيف ومدلول القضية الموجبة ثبوت الشئ للشئ وما لا ذات له کيف ثبت له صفة وحال فان المعدوم لا شئ محض لا شئ حتی يثبت له شئ وما يظن من ان مدلول القضية اتحاد الموضوع والمحمول لا ثبوت شئ لشئ لا يضرنا فان المعدوم الصرف لا يصلح الاتحاد مع شئ اصلا ولو تنزلنا عن ذلک فمن ابی استدعاء طباع الربط الايجابی وجود الموضوع يقول بان استدعاء وجود الموضوع انما يکون ناشيا عن خصوص المحمول والمحمول ہہنا المعلومية والامتياز ولا ريب فی استدعائہما وجود الموضوع علی ان ما ذکره من الجوابين لا يستقيم من قبل القوم فانہم ليسوا براضين عما ذکره فالاشکال عليہم باق ہذا والکلام وان ادی الی الطول لکنه لا يخلو عن طائل **قوله** وعلمه التفصيلی ای بمعنی الحاضر عند المدرک **قوله** فانہا بوجودہا الاجمالی متحدة معه تعالی فينطوی علمہا فی علمه بذاته اعلم ان لہذا الکلام ثلثة محامل الاول وہو الحق لکنه الطف وادق وباخلاص الايمان احق ما ذہب اليه الصوفية الکرام بوّاہم الله فی دار السلام من انه ليس فی الوجود الا ذات واحدة حقة واجبة لذاتہا موجودة بذاتہا منطوية فی تعيناتہا والممکنات عبارة عن تطوراتہا

وتلك الذات الحقة بنفسها مطلقة عن كل قيد غير مقصورة على تعين ظاهرة مع وحدتها في الكثرة وتعيناتها ممكنة وهي واجبة وتكثرة وهي
واحدة فالممكنات وهي التعينات التابعة عن نفس الذات الحقة منطوية في الذات الحقة انطواء الانتزاعيات في منشأ انتزاعها فالممكنات
باسرها صفاته واسمائه التابعة عن نفس ذاته الحقة فلما تجلى الحق بذاته لذاته شاهد في ذاته جميع الاسماء والصفات المنطوية فيها فانطوى علمها
بها في علمه بذاته وهذا هو العلم الاجمالي الذي هو نفس علمه بذاته فلا يلزم انكشاف المباين بالمباين ولا تميز المعدوم الصرف ولا صدق
الموجبة بدون الموضوع ولا غير ذلك من الاستحالات لقي الكلام في الاصل المبنى عليه ونحن بعون الله سبحانه قد بنينا برهانه وشيدنا اركانه ودفعنا
شبهات الموسوسين وازحنا عن وساوس المتهوسين في كتابنا المختصر المعقود في وحدة الوجود الموسوم بالروض المجود وكلام الشارح
على هذا المحل اشد انطباقا وانسب اوفق به سباقا وسياقا ويدل عليه كلامه في الحاشية المعلقة على قوله تحقيقه ان ذوات الجائزات
الخ كما سياتي نقله وينطبق عليه وعليه كلام **المعلم الثاني** في الفصوص على ما ستعرف ان شاء الله تعالى الثاني ما ارتكبه المحقق
الدواني من ان للممكنات في مرتبة العلم الفعلي وجودا اجماليا بانكشافها عنده تعالى ووجودها التفصيلي بعد الايجاد كانه تحليل و
تفصيل لذلك الوجود الاجمالي وهذا ان لم يحمل على مذهب الصوفية الصافية ليس له معنى فان الممكنات لما كانت ذوات موجودة
متباينة مباينة لذات الواجب سبحانه عندهم استحال ان يكون لها وجودان اجمالي وتفصيلي والامكان لكل ممكن ذاتا فان مصداق
الوجود نفس الذات بلا انضمام امر اليها وايضا ذلك الوجود الاجمالي اما واحد وهو صريح البطلان اذ الوجود الواحد انما يكون لموجود
واحد فيلزم ان يكون الممكنات باسرها مع تباين حقائقها وتضاد ماهياتها وتخالف ذواتها ذاتا واحدة مع ان اتحاد الاثنين باطل
او متعدد بحسب تعدد ذوات الممكنات فهي كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الايجاد فلا تكون ممكنة بل واجبة وايضا ذلك الوجود الاجمالي
اما كاف في تحقق الممكنات بانحائها او لا على الثاني فالممكنات معدومة في مرتبة العلم الفعلي فالاشكال تميز المعدوم الصرف وصدق
الموجبة من دون وجود الموضوع بحاله مع انهم انما ارتكبوا هذا القول لدفعه وعلى الاول فالعالم موجود قبل ايجاده وايضا ان كان هذا الوجود الاجمالي
واحدا فمع انه لا يعقل اتحاد الجواهر والاعراض والقوار وغير القوار والحقائق الحقيقية والاعتبارات العقلية والماديات والمجردات وجود الا يكفي
هذا الوجود الواحد في انكشاف الممكنات اللامتناهية بما هي متغايرة متخالفة فيلزم الجهل تعالى الله عما يصفون وان كان متعددا فلا اجمال
في هذا الوجود ولا يكون وجود الممكنات بعد الايجاد تفصيلا وتحليلا لذلك الوجود الاجمالي ومع ذلك كله هذا الوجود الاجمالي للممكنات اما عين
ذات الواجب فتسمية وجود الممكنات لا يغني شيئا اذ الممكنات غير موجودة معه فالاشكال باق على حاله واما غيرها فاما منفصل عن الواجب
فالكلام واحد ايرجع الى مذهب **المحقق الطوسي** وان كان متعددا يرجع الى مذهب **افلاطون** واما منضم اليه فان تعدد يرجع الى مذهب الشيخين
والا يرجع الى مذهب المتكلمين القائلين بان علمه تعالى صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى وتنتزع عنه فالكلام في منشأ انتزاعه نفس ذاته تعالى آل الى الشق
الاول وان كان زائدا عليها عاد الى احد الشقوق المذكورة وايضا فهذا الوجود للممكنات اما واجب فيلزم وجوبها او ممكن فيكون مسبوقا بالعلم

WWW.NAFSEISLAM.COM

فلا یکون فی مرتبة العلم الفعلی و بالجملة ففساد ہذا القول اظہر من ان یخفی الثالث ما تجشمہ بعض المتاخرین من ان للممکن جہتین الاولی جہة
العدم ولا تتعلق بہ العلم بہذہ الجہة والثانیة جہة الوجود وہی راجعة الیہ سبحانہ لان وجود الممکن بعینہ وجود الواجب لان ما بہ موجودیة الممکنات
ہو الواجب ہذا ایضا لا معنی لہ لانہ ان اراد بکون ما بہ موجودیة الممکنات ہو الواجب سبحانہ انہ سبحانہ علة للممکنات فذلک مسلم الا ان ذلک
لا یستلزم موجودیة الممکنات فی مرتبة العلم الفعلی بل ینافیہا ضرورة ان المعلول لا یمکن ان یکون موجودا فی مرتبة ذات العلة وان اراد
ان الممکنات موجودة بنفس وجود الواجب فذلک باطل لاستلزامہ وجوب الممکنات وایضا ہذا الکلام علی تقدیر صحتہ غیر مجد اذ ذوات الممکنات مغایرة
لذات الواجب عندہم وعند ہذا القائل قطعا والکان وجودہا متحدا معہ سبحانہ فلا یلزم من اتحاد وجودہا معہ تعالی انطواء العلم بذوات الممکنات
فی علمہ تعالی بذاتہ وانما یلزم منہ انطواء العلم بوجودہا فی علمہ تعالی بذاتہ فان وجودہا منفصل عن ذواتہا علی ہذا التقدیر علی ان فی
ہذا القول اختلاطا بوجوہ شتی طوینا ہا خوف الاطالة فاما ما اوردہ علیہ بعض الشراح من ان القول بالاتحاد بین وجود الممکنات وذات الواجب
یستلزم القول بصحة الحمل بین ممکن وممکن وبین الممکن والواجب لتحقق مناط الحمل وہو الاتحاد فی الوجود وہو معلوم الانتفاء ففی غایة
السقوط اذ لا نسلم ان مناط الحمل ہو الاتحاد فی الوجود مطلقا والا لزم الحمل بین الاوصاف الانتزاعیة الموجودة بوجود واحد ہو وجود منشاء
انتزاعہا کالکرویة والفوقیة الموجودتین بوجود منشاء ہما کالفلک مثلا مع ان الحمل بینہما معلوم الانتفاء فافہم واذ قد عرفت فساد المحملین
الآخرین علمت ان المحمل الصحیح ہو الاول ولعلک بعد احاطتک بما تلونا علیک والقینا الیک فی ہذا البحث الجلیل النبیہ و
ادعانک ببطلان المذاہب المشہورة فیہ وایمانک بانہ سبحانہ عالم بالاشیاء لا یعزب عنہ مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء وانہ قادر
فعال لما یرید وانہ صانع حکیم فی صنعہ ومجید الیقنت وامنت بان الحق فی ہذا المرام ما علیہ صوفیة الکرام وقد طوینا تفصیلہ علی عزرہ
لضیق الوقت وغرابة المقام واللہ یقول الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** بوجودہ التفصیلی فی الحاشیة لعل ہذا ہو مراد افلاطون بالمثل الافلاطو
نیة فی مبحث العلم انتہی وقد عرفت ان ہذا لیس مراد افلاطون فتذکر **قولہ** تحقیقہ ان ذوات الجائزات لعلک تقول ان اراد بکون
ذوات الجائزات لطائفہا ووجودہا اظلالا واثار الذاتہ ووجودہ تعالی انہا معلولات فائضة منہ فمسلم لکن لا یلزم منہ انطواء علمہ سبحانہ بہا
فی علمہ بذاتہ وان اراد معنی آخر فلیتصور حتی ینظر فیہ قلت اراد بہ ان ذوات الجائزات تعینات وتطورات للذات الحقة الواجبة المنبسطة المطلقة
فہی منطویة فی تلک الذات الحقة فالعلم بہا منطو فی العلم بالذات یدل علی ذلک قولہ فی الحاشیة قال الاستاذ فی بعض حواشیہ و
لیعینک علیہ حال الاوصاف الانتزاعیة بالقیاس الی موصوفاتہا التی ہی منشاء لانتزاعہا فان من یدرک منشاء الانتزاع یدرک ذلک الشیء
بان تنتزع منہ فالممکنات کلہا بمنزلة الاوصاف الانتزاعیة والاعتبارات العقلیة لہ سبحانہ تعالی عز شانہ منشاء لانتزاعہا بل الصوفیة
قائلون بہ حیث قالوا لیس فی الوجود الا الواجب تعالی وانما الممکنات امور اعتباریة فان العالم عندہم اعراض مجتمعة اعتباریة منتزعة
عن حقیقة موجودة واحدة بحسب الحقیقة فعلمہ تعالی بذواتہا منطوی فی علمہ تعالی بذاتہ بحیث لا یعزب عنہ شیء وتفصیلہ لا یلیق بہذا المقام

WWW.NAFSEISLAM.COM

انتهى وهذا الكلام صريح فيما ذكرناه نعم لا يستقيم هذا الكلام على مذهب من نقل كلامه فانه يرى ان الممكنات ذوات متباينة عن ذات الواجب
سبحانه فلا يكون نسبتها اليه سبحانه نسبة الاوصاف الانتزاعية الى مناشيها وقد نبه الشارح على ذلك بقوله بمنزلة الاوصاف الانتزاعية
ففيه دلالة على ان هذا الكلام على تقدير مباينة الممكنات عن الذات الحقة كلام تشبيهي ولذا اتى بكلمة الترقي في قوله بل الصوفية قائلون
بفترق من التشبيه الى التحقيق ومن المجاز الى الحقيقة والله الموفق **قوله** فهو كالحالة الاجمالية الخ قال في الحاشية اعلم ان هذا تنظير واشباه
كالشجر والنواة من حيث ان ما في الشجر من الغصون والاوراق والثمرات وغيرها مندمجة في النواة من غير تحليل وتركيب والنواة مبدأ
لكل واحد منها وكذا البحر والامواج لا يكون مقياسا تاما لشانه تعالى بالنسبة الى الممكنات فانه سبحانه متعال عن القياس والمقياس لا يشبهه شيء
ولا شبيه له ولا ضد له ولا ند له لكن مداركنا القاصرة لا تتخيل هذا النحو من الاجمال الذي هو مقدس من التركيب والتحليل ومتعال من عدم
الامتياز في نحو علمه وفي ادراك هذا النحو من الاجمال فاحتجنا الى تقرير الاجمال الذي يكون فوق الاجمال والتفصيل الموجود في المحدود
المحدود وفي العلم بالشيء مع عدم الامتياز عما عداه فاوردت هذه النظائر المفيدة لتصويره وتخييله في الجملة لئلا يستبعد عقولنا من تجويزه
ولا تستنكر عن تحقيق ما هو متعال عنه ولا تجعلها مقياسا تاما لشانه تعالى عنه انتهى فمن قدح فيما اورده الشارح من النظير بانه لا يستوي
الظلمة والنور ولا الظل والحرور فهو بمعزل عن مرامه حتى كانه لم يفهم معنى كلامه **قوله** فهو الكل في حد ذاته هذا من كلام الفارابي في
حيث قال علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته فهو الكل في حد ذاته انتهى وهذا كلام ملغز لا يستقيم معناه الا على
ما ذهب اليه صوفية الكرام كما اشار اليه الشارح قدس سره ومحصله ان قوله علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته كان يوهم بظاهره ان علمه
تعالى بالممكنات ليس في مرتبة ذاته المقدس بل بعد ذاته وذلك يستلزم تعريه سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاته فازال الوهم بقوله وكثرة
علمه بعد ذاته فهو الكل في حد ذاته يعني ان المراد بكون علمه بالكل بعد ذاته ان كثرة علمه التفصيلي بعد ذاته واما العلم بالكل قبل الكثرة
فهو منطو في علمه بذاته لانه الكل في حد ذاته اذ الكل ليس الا الحقيقة الحقة المنبسطة المنطورة في التعينات فاشار الشارح الى معنى قوله فهو الكل في حد ذاته اولا
اشار الى معنى قوله علمه بالكل بعد ذاته بعيد هذا بقوله وعلم انفصالي يستفاد من وجودها فعلمه هذا بالكل بعد ذاته واول البعض قوله فهو الكل في حد ذاته الى انه مبدأ
لانكشاف الكل بناء على انه مباين للكل وهو بعيد ويخدش التوجيهين ان الفارابي لا يذهب الى ان علمه تعالى بالممكنات نفس ذاته
بل يرى انه بارتسام الصور فلا يستقيم التوجيهان على مذهبه يرد على الاول انه مبني على اتحاد الواجب والممكن وهو غير منقول عن الفارابي
ولا يستحسن حمل كلامه على ما لم يعلم انه مذهبه والحق في توجيه كلامه انه لما ذهب الى ان علمه تعالى بالممكنات بارتسام صورها فيه ورد
عليه انه يلزم على رأيه الكثرة في ذاته تعالى فاجاب عنه بان علمه بالكل بعد ذاته لكونه صفة منضمة والصفة المنضمة لا محالة بعد
الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استشعر ان يقال ان علمه تعالى لو كان صفة منضمة لزم ان يكون علمه بذاته ايضا بعد
ذاته قال وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته يعني ان علمه بذاته ليس صفة منضمة بل انما الصفة المنضمة كثرة علمه اي

علمه بالممكنات وهى بعد ذاته فلا يلزم التكثر فى ذاته ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان العلم الذى هو كمال لو لم يكن فى مرتبة ذاته كانت
ذاته غير تامة ولا كاملة بل يكون منتظرة فى تمامها وكمالها الى انضمام صفة العلم اليها وهو خلف باطل دفعه بقوله فهو الكل فى حد
ذاته يعنى انه تعالى كامل تام فى ذاته لا ينتظر فى تمامه وكمال ذاته الى شئ آخر فليس انضمام العلم الى الذات المحققة لتمامها كانضمام
الفصل الى الجنس فان كثرة العلم بعد ذاته غير متممة لها فهو التام الكامل فى حد ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكامل لا ما يقابل
البعض حتى يتوهم التركيب فى حد ذاته سبحانه ولا مجموع الممكنات حتى يتوهم اتحاده مع الممكنات فاما ما ارتكبه البعض فى توجيه كلامه
من ان معنى قوله فهو الكل فى حد ذاته ان نسبته الى الكل نسبة واحدة فلا يخفى سماجته **قوله** علم انفعالى يستفاد من وجودها
قال فى الحاشية ليس المراد بالانفعال ههنا الانفعال التجددى الذى من شان الهيولى والشئ الهيولانى بل مجرد كونه
مستفادا من الغير اى المعلوم وهذا النحو من العلم ليس من صفاته الكمالية غاية ما يقال انه اصطلاح جديد ولا مشاحة فيه انتهى ولا شبهة
ان العلم الاجمالى لما كان عين الواجب سبحانه ومبدأ الممكنات سمى فعليا والعلم التفصيلى لما كان اثرا للعلم الاول ومعلولا له سمى
انفعاليا لان المعلولية هى الانفعال اى التأثر **قوله** فكل واحد من النحوين الخ قد ظهر انه لا شئ من نحوى علم الواجب سبحانه بحصول
الصورة فثبت انه تعالى لا يتصور سواء كان علمه الاجمالى بالممكنات حضوريا كما قال الشارح اولا كما قال غيره بقى الكلام فى ان
الحق بل هو ما ذكره الشارح من كون علمه الاجمالى حضوريا او ما ذهب اليه البعض من انه ليس بحضورى كما انه ليس بحصولى فالحق
ان هذا النزاع لفظى لا طائل تحته لانه ان اريد بالحضورى ما لا يكون بحصول صورة المعلوم فى العالم فلا ريب فى انه حضورى وان
اريد به ما يكون عين المعلوم بلا تغاير فى المصداق فهذا العلم من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضورى بلا ريبة ولما من حيث انه كاشف
للممكنات فان قيل باتحاد الواجب والممكنات فى تلك المرتبة كما هو مذهب الصوفية وهو الذى ينطبق عليه كلام الشارح انطباقا ظاهرا لكان
بناؤه فهذا العلم حضورى بلا شبهة ايضا وان قيل بمباينة الواجب للممكنات كما هو مذهب المتأخرين فهذا العلم على هذا التقدير ليس بحضورى
كما انه ليس بحصولى والتقسيم الى الحضورى والحصولى انما هو للعلم الذى يكون عين المعلوم فانه ان كان عينه ذاتا واعتبارا فهو حضورى
وان كان عينه ذاتا غيره اعتبارا فهو حصولى كما سياتى ان شاء الله تعالى وهذا نزاع ليس تحته كثير طائل **قوله** ما هو صفة كاملة الخ لان الثانى
مستفاد من الغير فلو كان صفة كاملة له تعالى لزم استكماله سبحانه بالغير **قوله** لا ينتج ان قرئ معروفا فهو من باب الافعال من انتجت الناقة اذا
استبان حملها وآن نتاجها فهو لازم ايضا وان قرئ مجهولا فهو من الثلاثى المجرد يقال نتجت الناقة مجهولا ويقال نتجها اهلها وعلى
التقديرين فمعناه لم يلد فقول الشارح او لم يولد الخ لا يساعده اللغة هذا بحسب اللغة واما بحسب الاصطلاح فالانتاج يستعمل معروفا ومجهولا
فان قرئ مجهولا فهو اما بالمعنى اللغوى فمعناه لم يلد او بالمعنى الاصطلاحى فمعناه لا برهان عليه ان قرئ معروفا فهو بالمعنى اللغوى قطعا
ومعناه لم يلد **قوله** اى لا برهان عليه البرهان قياس مؤلف يقينى اى مؤلف من مقدمات يقينية فيجب ان يكون نتيجته يقينية

لازم

اذ ما يلزم الشئ لم يقتضي لامحالة يقيني فلا بد في البرهان من ان يكون حد الاوسط معطيا للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فاما ان يكون مع ذلك علة لثبوت الاكبر للاصغر في نفس الامر ايضا اولا فالاول يسمى برهان اللم والثاني برهان الان وانما سمي الاول برهان لم والثاني برهان ان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت والاول يفيد علة الحكم اي ثبوت الاكبر للاصغر في العلم وفي نفس الامر والثاني العلم بثبوت الحكم في نفس الامر لا علته ثم ان برهان الان قد يكون الحد الاوسط فيه في الوجود معلولا لوجود الاكبر في الاصغر ويسمي دليلا كقولك هذا المحموم تنوب حماه غبا وكل من كان حماه تنوب غبا فحماه من عفونة الصفراء وقد يكون في الوجود امرا مضايفا له وقد يكون مشاركا في معلولية ثالث وقد يكون عارضا معه بالطبع واما برهان اللم وهو البرهان المطلق فالاوسط فيه علة لوجود الاكبر للاصغر في الوجود كما انه علة له في التصديق فاما ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر على الاطلاق مع كونه علة لوجوده للاصغر كقولك حمى زيد من عفونة الصفراء وكل حمى من عفونة الصفراء فانها تنوب غبا فحمى زيد تنوب غبا فحمى الغب معلولة لعفونة الصفراء على الاطلاق كما انها معلولة لها في وجودها لزيد واما ان يكون علة لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة له على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولا له بحسب الوجود كما ان الحركة الى فوق معلولة لطبيعة النار وعلة لحصولها في الحيز الطبعي فالاوسط وان كان معلولا للاكبر بحسب وجوده في نفسه وبحسب ذاته فلا يمتنع ان يكون علة لوجود الاكبر للاصغر فان هذا اعتبار غير اعتبار الذات اذا عرفت هذا فاعلم ان الشارح زعم انه لا برهان عليه سبحانه اذ لا علة له بل هو البرهان على كل شئ لانه علة الكل يعني بالبرهان برهان اللم فانه المتبادر عند الاطلاق كما يلوح من كلام الشيخ في فواتح كتاب البرهان من اشعار وذلك لانه الفرد الكامل من البرهان والفرد الكامل هو المتبادر وانما السبيل اليه دلائل اي براهين انية فان الدليل هو البرهان الاني الذي يكون حده الاوسط معلولا في الوجود لوجود الاكبر للاصغر كاشفة موضحة اي معطية للعلم والانكشاف لا مفيدة اي غير معطية للمية ولذا سميت البراهين المذكورة في الذكر الحكيم بالآيات وقال عز من قائل سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ فهدى سبحانه الى ان آثاره في الآفاق والانفس آيات على وجوده واعلام على قدرته وجوده كاشفة دالة على انه تعالى له الامر والخلق وهذا قوله حتى تبين لهم انه الحق ولما كان سبحانه موجد الكل شئ كان برهانا على كل شئ فهذا قوله اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد كما قال سبحانه قل اي شئ اكبر شهادة قل الله ويمكن ان يقال ان معنى كلامه انه لا برهان عليه اصلا بل وجوده بين بنفسه وانما السبيل اليه تنبيهات كاشفة لا براهين مفيدة للعلم قال في الحاشية هذا مبني على ما قال الشيخ في برهان الشفاء ان اليقين الدائم الكلي بماله سبب انما يحصل من جهة السبب وما لا سبب له اما بين بنفسه او لا بين البتة بيانا يفيدنا بوجه قياسي اي بالنظر والاستدلال فلا يرد بالجزئيات المحسوسة المعلومة بالمشاهدة من غير نظر الى اسبابها اذ لا يحصل بها اليقين الدائم الكلي مع ان الكلام في العلم الاستدلالي واما الاستدلال بوجود المعلول على ان له علة فهو استدلال بالعلة على المعلول كقولنا الجسم مؤلف وكل مؤلف له مؤلف فان الاوسط فيه علة في نفس الامر لكون الجسم ذا مؤلف لان المؤلف بالفتح هو المحتاج ومناط الافتقار هو التاليف انتهى لا يذهب عليك ان ما ذكره من ان الاستدلال بوجود المعلول على ان له علة

استدلال بالعلة على المعلول وان كان حقا فى نفسه مطابقا لما ذكره الشيخ فى برهان الشفاء لكنه يادم لما زعم من انه لا برهان على وجود
سبحانه بل الحق ان على وجوده تعالى برهانا لميا يقينيا فما زعم من انه لا برهان عليه لا برهان عليه هذا ثم كلامه فى الحاشية محتاج الى شرح
وبسط فلنتعرض له على وجه الاختصار فنقول قد ذكر الشيخ فى برهان الشفاء ان العلم اليقينى بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه لانه
اذا لم يعلم سببه كان جائز الطرفين فلا يقع به يقين فورد عليه النقض بوجهين الاول النقض بعلم الجزئيات المحسوسة المعلومة بالمشاهدة
فانه يقينى وليس من جهة السبب فدفعه بوجهين اولهما ان العلم بها ليس باليقين الدائم الكلى والكلام فيه وثانيهما ان الكلام فى
العلم المكتسب بالنظر والاستدلال وهذا العلم ليس كذلك الثانى النقض بالعلم الاستدلالى من المصنوع بان له صانعا فاجاب
عنه بان هذا على وجهين اما جزئى كقولك هذا البيت مصور وكل مصور له مصور وهذا لا كلام فيه لان هذا الاعتقاد يزول بفساد البيت
لان هذا ليس يقينيا دائما واما كلى كقولك كل جسم مولف من الهيولى والصورة وكل مولف فله مولف وليس الحد الاكبر فيه المولف
بل ان له مولفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المولف مؤلف بل ذو مولف علة لوجود ذى المؤلف للجسم والمؤلف والتكان جزء من
ذى المولف هو المولف علة للمولف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة واورد على هذا الجواب بان المؤلف بالفتح وذا المؤلف
مفهومان متساويان فان المولف بالفتح مفهوم مضايف للمؤلف كمفهوم ذى المؤلف وهذان المفهومان معان فلا يصح الحكم بان
ثبوت المؤلف للجسم علة لثبوت ذى المؤلف له بل بين هذين الثبوتين مساوقة وليس احدهما علة للاخر والا لتقدم عليه وذلك غير
متصور بين المتساوقين والجواب عنه انه ليس المراد بالمؤلف بالفتح المفهوم المضايف للمؤلف بالكسر بل المراد به ذو الاجزاء فهو مفهوم متغاير
لذى المؤلف فانه المحتاج الى المؤلف وكون الشئ ذا الاجزاء علة لكونه محتاجا الى المؤلف اذ علة الافتقار التاليف والى هذا اشار الشارح
فى الحاشية وههنا مباحث طويلة الذيول ضربنا عنها صفحا مخافة التطويل **قوله** وانما السبيل اليه دلائل كاشفة قال فى الحاشية
اى الى اثبات وجوده وصفاته الحقيقية وبالجملة هذه المطالب بديهية غير مستفادة من البرهان انتهى فها ناظر الى التوجيه الثانى الذى
ذكرناه ثانيا وهو مبنى على ان العلم اليقينى الدائم بكل ما له سبب انما يحصل من جهة سببه وما لا سبب له اما بين بنفسه او مايوس
عن بيانه كما ذكره الشيخ وعلى هذا فيلزم ان لا يكون الدلائل الآتية مفيدة لليقين فلا يكون براهين اذ كون النتيجة يقينية ضرورى
فى البرهان والكلام فى ذلك ياتى فى مبحث البرهان ثم اعلم ان الشيخ قال فى الهيات الشفاء انه لا برهان عليه سبحانه بل هو
البرهان على كل شئ وكلام الشارح لعله ماخوذ منه لكن يجب ان يعلم انه ليس مراد الشيخ بنفى البرهان عليه نفى البرهان مطلقا و
الا لكان اما بينا بنفسه واما مايوسا عن بيانه وقد حقق الشيخ فى فواتح الهيات الشفاء انه ليس بينا بنفسه ولا مايوسا عن بيانه و
فرع عليه ان اثبات انية المبدء الاول من مسائل الفلسفة الاولى بل نفى البرهان اللمى وان لم يكن نفيه ايضا صحيحا لما
عرفت من ان الاستدلال من المعلول على ان له علة برهان لمى فكلام الشارح بالمعنى الثانى الذى يدل عليه كلامه فى الحاشية

Nafse Islam
WWW.NAFSEISLAM.COM

مع کونہ ماخوذا من کلام الشیخ غیر مطابق لکلامہ ولا صحیح فی نفسہ فان اثبات وجودہ تعالی وصفاتہ لیس ما یوسا عنہ فان علیہ دلائل
ومع ذلک فالشارح ایضا غیر قائل بکونہ ما یوسا عنہ ولا مبینا بنفسہ اما اولا فلتخالف الآراء فیہ واما ثانیا فلانہ لو کان مبینا بنفسہ لم
یکن من مسائل علم الفلسفۃ لان المسائل لابد وان تکون نظریۃ الا ان یقال ان تخالف الآراء فیہ لیس لکونہ نظریا بل اما لخفائہ
علی بعض الاذہان القاصرۃ المتبلدۃ او تعنت الجدلیۃ المتعندۃ وکذا لایجب ان یکون جمیع مسائل الفن نظریۃ فان مسئلۃ الفن قد
تکون بدیہیۃ وینبہ علیہا بالدلائل **لازالۃ الخفاء** عنہا بالنسبۃ الی الاذہان القاصرۃ او لتبکیت الجدلی المعاند وعندی ان
العلم والایقان بانیۃ المبدء الاول تعالی ضروری والدلائل علیہ تنبیہات واما الحکم بضرورۃ العلم بثبوت جمیع الصفات
الحقیقیۃ الکمالیۃ من القدرۃ والارادۃ وغیرہما لہ تعالی کما یدل کلام الشارح فی الحاشیۃ ففیہ تامل فتامل فیہ **قولہ** مفیدۃ ای
غیر معطیۃ للیقین او غیر مفیدۃ للعلم فان العلم بین بنفسہ **قولہ** وبیانہ الظاہر فی بیان ذلک ان الولد لاحتیاجہ الی والدہ لایمکن
ان یکون واجبا بل یجب ان یکون ممکنا فلو کان لہ ولد کان اما واجبا وہو باطل او ممکنا فاما ان یکون مشارکا لہ فی نفس الحقیقۃ
او فی جزءہا والثانی باطل لما مر وکذا الاول لان تلک الحقیقۃ اما ان تکون بنفسہا مصداقا لوجوب الوجود اولا والاول یستلزم
وجوبہ وقد فرض انہ ممکن والثانی باطل لما ستعرف او لایکون مشارکا لہ فی الحقیقۃ ولا فی جزءہا فلا یکون ولدا لہ بل ممکنا معلولا لہ
کسائر الممکنات والامر فی نفی کونہ تعالی مولودا اسہل فانہ علی ہذا التقدیر لایکون واجبا ویمکن ان یستدل علی المطلوب بان الولد
انما یکون بانفصال جزء من مادۃ الوالد مستعد لقبول صورۃ من نوعہ او من جنسہ والواجب سبحانہ بری مقدس عن المادۃ فلا ہو
ذو مادۃ یتکون غیرہ بانفصال جزء منہا ولا ہو متکون من مادۃ فلا ہو والد ولا ہو مولود واطلاق الاب علیہ سبحانہ فی لسان
الانجیل من لسان المسیح علیہ السلام علی تقدیر صحتہ تجوز وکنایۃ عن الایجاد بلا نطفۃ والدلیل ینفخ روح الہی فی رحم امہ **قولہ** متماثلان
متکافیان التماثل التشارک فی الحقیقۃ النوعیۃ والمراد ہہنا التشارک فی الاوصاف النفسیۃ فیشتمل المشارکۃ فی الجنس مع
الشرکۃ فی الاوصاف النفسیۃ فلا یرد تولد البغل من الفرس والحمار مثلا **قولہ** والواجب لیس بکاف لواجب آخر ای لیس لہ مشارک
فی الحقیقۃ ولو کان سبحانہ والدا او ولدا لکان ولدہ او والدہ مشارکا لہ فی الحقیقۃ ولیس ہو بمضایف لواجب آخر فلا یکون
ولدا ولا والدا والا لکان مضایفا والاول انسب بالسیاق والثانی بالسیاق والمآل واحد واعلم ان الشیخ فی الہیات الشفاء
نفی ان یکون الواجب مضایفا وجنیہ بمثل ما ذکرہ الشارح وصاحب **الافق المبین** اراد ان یبین علی الشیخ احسانا منہ الیہ
واشفاقا منہ علیہ فقال اذ تحصلت من کتبنا ان المجعول اولا وبالذات ہو نفس ذات المعلول وجوہر مہیتہ والمستبین ان
مرتبۃ ذات العلۃ متقدمۃ فی لحاظ العقل علی مرتبۃ ذات المعلول تقدما بالذات فان کل جائز فہو فی مرتبۃ ذاتہ المجعولۃ
وسنخ مہیتہ المتبدعۃ یلزمہ الاضافۃ الی ذات الجاعل بالمجعولیۃ والمعلولیۃ اذ لحاظ ذاتہ بعینہ لحاظ شیء من تلقاء شیء و

nafseislam
WWW.NAFSEISLAM.COM

واما الجاعل فذاته متقررة فی مرتبة لیس لها ذات المجعول فاضافة الجاعلیة والمجعولیة لیست ممکنة فی تلک المرتبة فاذن ہو
فی مرتبة ذاته لیست تعرضه الاضافة بخلاف المجعول فان الاضافة تعرضه فی نفس مرتبة ذات المعلول وفی سنخ جوہر الماہیة
المجعولة جعلا بسیطا ولعل شریکنا السالف رام ذلک حیث قال ولا مضاف انتہی کلامه وہذا احسان علی الشیخ من دون امتنان
منه لان بناء ہذا الکلام علی القول بالجعل البسیط والشیخ غیر قائل بہ بل ہو من المشائیة القائلین بالجعل المؤلف وایضا ہذا
الکلام مع طوله لیس تحته طائل فان اضافة المجعولیة اما ان تکون خارجة عن الماہیة المجعولة عارضة لہا اذ تکون علیہا او
داخلة فیہا فان کانت خارجة عنہا عارضة لہا کانت متاخرة عنہا بالضرورة فتکون حالہا بالقیاس الی الماہیة المجعولة
حال اضافة الجاعلیة الی ذات الجاعل بلا فرق ما اصلا فالفرق بینہما ناش من سوء الفہم علی ان کلام الشیخ ابعد عن التاویل
کما لا یخفی علی من راجع الی الٰہیات الشفاء فہو یقتضی بالف شاہد عن الاستعصار **قوله** والممکن لا یماثله وہو ظاہر فان مصداق وجوب
الوجود فی ذات الواجب اما نفس حقیقتہا او امر زائد علیہا والثانی باطل لان ہذا الامر اما منفصل عنہا فیکون الواجب حقیقة
ذلک الزائد دون الذات التی فرضت واجبة او منضم الیہا فیکون متاخرا عنہا فی الوجود فیکون تلک الذات واجبة الوجود قبل
انضمام موجب الوجود الیہا فلا یکون ذلک الامر الزائد مناطا لوجوب الوجود او منتزع عنہا فالکلام فی منشاء فان کان منفصلا
عن الذات الواجبة او منضما الیہا بطل بطلانہما وان کان نفس حقیقتہا رجع الی الشق الاول فثبت ان مصداق وجوب
الوجود نفس حقیقة الذات الواجبة فیدور الوجوب علی تلک الحقیقة اینما دارت فلا یکون فرد من تلک الحقیقة ممکنا فلا یکون
الممکن مماثلا للواجب فان قلت انہم ذکروا انه ما من کلی الا وبعض افراده ممتنع فقد جوزوا اختلاف افراد حقیقة واحدة بالامکان
والامتناع فلم لم یجز اختلاف افراد حقیقة واحدة بالوجوب والامکان قلت انہم لم یجوزوا اختلاف الافراد النفس الامریة بالامکان
والامتناع انما جوزوا کون الافراد الاختراعیة للماہیة الممکنة ممتنعة کالحیوان الذی لیس بجسم من افراد الحیوان ولا خفاء فی
ان الافراد الاختراعیة لیست افرادا بالحقیقة للحقیقة فلا کلام فیہا وقد عرفت الوجه فی امتناع تماثل الواجب والممکن فان قلت
الیس شریک الباری من افراد حقیقة الواجب مع انه ممتنع فعلم انه لا یلزم من تماثل الشیئین واشتراکہما فی حقیقة توافقہما وجوبا
وامکانا وامتناعا قلت شریک الباری لیس من افراد حقیقة الواجب اصلا لان مفہومه من الممکنات الموجودة فی الاذہان ومصداقه
لیس شیئا اصلا فضلا عن ان یکون من افراد حقیقة الواجب بل سیلوح ان حقیقة الواجب حقیقة شخصیة بسیطة ممتازة بنفسہا
عما عداہا ومعنی امتناع شریک الباری ہو ان حقیقة الواجبة لکونہا حقیقة شخصیة بنفسہا ممتنعة عن الاشتراک لا ان الحقیقة الواجبة
حقیقة کلیة فرد منہا واجب وسائر افرادہا ممتنعة فافہم **قوله** وبیان الاول ہذا ماخوذ من کلام الشیخ فی اول الٰہیات الشفاء حیث
بین ان الواجب غیر مضاف وغیر مکاف لواجب آخر ولا یذہب علیک ان التکافو بمعنی عدم الانفکاک تعقلا وتحققا انما

بين وصفي الابوة والبنوة لابين ذاتي الاب والابن فغاية ما يلزم مما ذكران لايكون وصفا الابوة والبنوة واجبين لا ان
لايكون ذاتاهما واجبتين على ان اشتراط معلولية احد المتكافيين للآخر او معلوليتهما بالثالث موقع للافتقار بينهما وانكان فيما
بينهم مشهورا وفي كتب الشيخ وغيره مذكورا لكنه خلاف التحقيق وتفصيله يقتضي بسطا في الكلام لايليق بهذا المقام **قوله** ندا يبطل
الخ تماثل الشيئين عبارة عن تشاركهما في الماهية النوعية وتجانسهما عبارة عن تشاركهما في الجنس والمراد بالتماثل في قوله على نفي
التماثل بينهما معنى يعم التماثل والتجانس على طريق عموم المجاز والمقصود ههنا هو نفي كونه سبحانه والدا وولدا المستلزم لكونه مشاركا
لواجب آخر في حقيقة نوعية او جنسية لما تم بابطال التماثل والتجانس ابطلهما ولم يحتج ههنا الى ابطال وجود موجودين واجبين
بسيطين غير متشاركتين في نوع او جنس مشتركتين في مفهوم واجب الوجود نعم من رام اثبات التوحيد بهذا الاستدلال لابد
من ابطال هذا الاحتمال **قوله** فان التخالف الخ لقائل ان يقول ان تشخص المهية الممكنة ليس بانضمام امر اليها بل هو عينها
وهي بنفسها ما به الامتياز بين افرادها كما انها بعينها ما به الاشتراك بينها بلا تغاير الجهات الانضمامية والحيثيات التقييدية فلم لايجوز ان
يكون للحقيقة الواجبة فردان مثلا ويكون تلك الحقيقة متقررة بتقررين واجبين ويكون ما به الامتياز بين الفردين نفس تلك
الحقيقة كما انها ما به الاشتراك بينهما فلابد لنفي هذا الاحتمال من بيان فارق بين الماهية الممكنة والحقيقة الواجبة يفيد ان الماهية الممكنة
يصح ان تكون بنفسها ما به الامتياز بين افرادها والحقيقة الواجبة لايمكن فيه ذلك والجواب ان الماهية الممكنة لما لم تكن متقررة بنفسها
امكن فيها ان تتعدد بحسب تقرراتها بجعل الجاعل لا بانضمام عوارض زائدة اليها فيكون في مراتب الفعلية الفائضة من الجاعل
الحق افراده متعددة بنفسها بلا زيادة امر عليها فان الفعلية ليست امرا زائدا عليها واما الحقيقة الواجبة فلكونها واجبة التقرر ضرورية الفعلية بنفسها مصداق
لوجوب الوجود فلا يمكن ان يكون هي مهية كلية والا لكانت مصداقا لوجوب الوجود بنفسها لان الكلي مبهم والمبهم لايمكن ان يكون مصداقا لوجوب
الوجود والامكان بنفسه مصداقا لوجوب التشخص فلا يكون كليا مبهما فلو فرضت كلية الحقيقة الواجبة فلا يمكن ان تكون مصداقا للتشخص بحيث
يكون هي ما به الامتياز بين افرادها بخلاف المهية الممكنة اذ يمكن فيها ذلك بحسب تقرراتها الفائضة من الجاعل التي ليست هي بزائدة
على نفس المهية الممكنة فافهم **قوله** مستندة الى اسباب خارجة فانها ان كانت مستندة الى نفس تلك الحقيقة يرجع الى الشقين الاولين
وانكانت مستندة الى افرادها من حيث خصوصية الفردية دار فان خصوصية الفردية على هذا التقدير مستندة الى تلك اللواحق
فاستنادها الى تلك الخصوصيات دور **قوله** فلولا تلك الاسباب كانت الذات واحدة او لم يكن ذات هكذا قال الشيخ في الهيات الشفاء
ومعناه انه اذا فرض كون الحقيقة الواجبة نوعا مشتركا بين فردين وكان تشخصهما مستندا الى لواحق مستندة الى اسباب خارجة فاذا
فرض انتفاء تلك الاسباب لستلزم لانتفاء تلك اللواحق فاما ان يقال بان تلك الحقيقة الواجبة لاتنتفي بانتفائها تحقيقا لمعنى
الوجوب فيكون تشخص تلك الحقيقة بنفسها لفرض انتفاء اللواحق والاسباب الخارجة فتكون منحصرة في شخص واحد وذات واحدة

WWW.NAFSEISLAM.COM

اويقال ان تشخص تلك الحقيقة لم يكن بنفسها الا انها فرضت كلية مبهمة بل كان مستندا الى لواحق واسباب خارجة وقد فرض انتفاؤها وانتفاء السبب يستلزم انتفاء المسبب فلا يوجد فرد من تلك الحقيقة فعلى تقدير انتفاء تلك الافراد لا يكون ذات فما قال بعض الشراح من ان اللواحق المستندة الى الاسباب الخارجة كانت مشخصة لافراد تلك الحقيقة فاذا فرضت منتفية لم يكن ذات من ذوات تلك الافراد فلا احتمال لكون الذات واحدة اللهم الا بالنظر الى انتفاء تلك الاسباب كلا وبعضا ساقط **قوله** فوجوب التقرر والوجود لا يكون لهويتين اى متشاركتين فى الحقيقة النوعية **قوله** وايضا لا يقال عطف على قوله فلا يتكثر تكثر النوع ومجموع الكلامين دليل على نفى التماثل بالمعنى الاعم الشامل للتشارك فى النوع والتشارك فى الجنس ولو اريد بالتماثل فى قوله وقد يستدل على نفى التماثل التشارك فى النوع لم يصح عطف قوله وايضا لا يقال على النوعين الا بتكلف **قوله** والا لانقسم بالفصول الغير الداخلة تقريره انه لو كان الحقيقة التى هى مصداق وجوب الوجود جنسا لنوعين كانت منقسمة بفصول مقسمة غير داخلة فى قوامها على ما هو شان الجنس والفصول المقسمة فيكون رافعة لابهام الجنس مفيدة لوجوده واذ حقيقة هذا الجنس هو نفس تاكد الوجود وليس هذا الجنس كالحيوان الذى هو حقيقة مبهمة والوجود امر خارج عنها كان فصوله المقسمة المفيدة لوجوده مفيدة لحقيقته فيكون الفصل المقسم داخلا فى حقيقة الجنس اذ مفيد الحقيقة ومقومها لا محالة داخل فيها واللازم باطل اذ الفصل المقسم لا محالة خارج ويرد عليه رد واظاهر ان شان الفصل المقسم افادة نفس هوية الجنس لانه علة لها والعلة تفيد نفس هوية المعلول على ما يحكم به الجعل البسيط ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصل المقسم داخلا فى هوية الجنس كما لا يلزم من افادة الجاعل نفس هوية المجعول ان يكون الجاعل داخلا فيها فاذا فرض ان الهوية الجنسية نفس الوجود ويكون الفصل المقسم مفيد النفس تلك الهوية ولا يلزم من ذلك ان يصير فصلا مقوما اذ شان الفصل المقوم الدخول فيما هو فصل مقوم له وتقويمه بان يجتمع مع شئ آخر فيتألف ويتقوم منه ومن ذلك الشئ الآخر الحقيقة التى ذلك الفصل المقوم فصل مقوم لها ومنشأ غلط المستدل ان التقويم يطلق بالاشتراك على معنيين الاول تقرير نفس الماهية كما هو شان العلة على طريق الجعل البسيط والثانى الدخول فى حقيقة شئ والجزئية منها كما هو شان الفصل المقوم واللازم ههنا هو ان يكون الفصل المقسم مقوما لحقيقة الجنس بالمعنى الاول لا بالمعنى الثانى فاشتبه على المستدل احد المعنيين بالآخر فالصواب ان يكتفى فى ابطال التجانس على ما ذكره الشارح ثانيا كما سياتى فان قلت لعل غرض المستدل ان واجب الوجود لو كان حقيقة جنسية لكان منقسما بفصل مقسم ويستحيل ان يكون فصله المقسم مفيدا له على نحو افادة العلة ماهية المعلول لان الجنس وهو واجب الوجود مستغن عن العلة فلا محالة يصير فصله فصلا مقوما لان الفصل منحصر فى المقسم والمقوم واذ لا سبيل الى كون فصله مقسما لاستغناء هذا الجنس عن الفصل المقسم الذى يكون علة لوجود الجنس فيكون فصله لا محالة مقوما قلت هذا مع كونه مغايرا لما ذكره المستدل وعدم انطباق عبارته عليه رجوع الى ما ذكر ثانيا فى نفى التجانس

غير تام اذ لا يلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان يكون فصله مقوما وانما يلزم ان لا يكون هو جنسا اذ الجنس لابد له
من الفصل المقسم كما لا يخفى واعلم ان هذا الدليل ذكره الشيخ في اولى الهيات الشفاء وهو على مذهب الشيخ تام لانه لا يذهب الى
الجعل البسيط فلا يمكن ان يقال على رأيه ان افادة الفصل المقسم ماهية الجنس على نحو افادة الجاعل ماهية المجعول لكن يرد
عليه ان الدليل ح يكون مبنيا على الجعل المؤلف فيكون مبنيا على الفاسد فيكون فاسدا كذا يفهم من كلام بعض الاعلام
في مثل هذا المقام وانت تعلم ان هذا الدليل لا يتم على تقدير الجعل المؤلف ايضا لان الفصل المقسم علة للجنس البتة سواء قيل
بالجعل البسيط او بالجعل المؤلف وانما الفرق انه على تقدير الجعل البسيط يكون مفيد النفس ماهية الجنس وعلى تقدير الجعل
المؤلف يجعل الجنس اعني واجب الوجود موجودا ولا يلزم من ذلك ان يصير فصلا مقوما لان الفصل المقوم هو الفصل الذي
يكون جزء مما هو فصله داخلا في حقيقته وهذا غير لازم نعم يلزم ان يكون وجود واجب الوجود مستفادا من الفصل المقسم فلا يكون جنس
الوجود بنفسه فيرجع الى الوجه الثاني فافهم وما قال الشارح في الحاشية من ان استفادة سنخ حقيقة الشيء اما بامر خارج عنها فهو
الجاعل وهو مفروض الانتفاء في الواجب لذاته واما بالمقومات فيلزم على تقدير انقسامه بالفصول المفيدة لسنخ الحقيقة اعني
الوجودية ان يكون الفصول المقسمة مقومة هذا خلف لوجوب خروجها عما ينقسم بها انتهى لا طائل تحته لان استفادة سنخ حقيقة
الشيء من شيء يحتمل معنيين الاول صدور نفس الحقيقة عن الجاعل والثاني تألف حقيقة الشيء من ذلك الشيء واللازم على
تقدير انقسام واجب الوجود بالفصل المقسم الاول دون الثاني فلا يلزم كون الفصل المقسم مقوما وانما يلزم احتياج واجب
الوجود الى الجاعل فيرجع الى الوجه الثاني ويلغو مؤنة الوجه الاول **قوله** والضا يلزم ان يكون وجوب التقرر لذاته دليل
آخر على نفي كون واجب الوجود جنسا للنوعين حاصله انه لو كان جنسا للنوعين لاحتاج الى الفصل المقسم فيكون واجب الوجود
لذاته محتاجا الى الغير في تحصله ووجوده فلا يكون واجب الوجود هف وذلك ان تقرر الدليل بان ما هو مصداق واجب الوجود
بنفسه يجب ان يكون بنفسه مصداقا لوجوب التشخص فان التشخص اما عين الوجود او مساوق له فلو لم يكن بنفسه مصداقا
لوجوب التشخص لا يكون بنفسه مصداقا لوجوب الوجود فلا يكون حقيقته ماهية جنسية بل ولا ماهية نوعية والا لكانت كلية مبهمة
ولم يكن بنفسها مصداقا لوجوب التشخص هف وبان ما هو مصداق لوجوب الوجود لا يمكن ان يوجد متحدا مع غيره لما مر من
ان واجب الوجود لا محالة يكون منفصل الهوية عن غيره فلا يكون جنسا اذ الجنس لابهامه لا يوجد الا متحدا مع الفصل فافهم
اعلم ان مقصودنا في هذا المقام يتم بابطال كون الواجب نوعا للفردين او جنسا للنوعين فان الغرض ههنا ابطال ان يكون
له سبحانه مكاف مشارك له في الحقيقة النوعية او في الحقيقة الجنسية واذا بطل التجانس والتماثل تم المقصود فاحتمال وجود
هويتين بسيطتين متشاركتين في مفهوم وجوب الوجود غير متشاركتين في ذاتي لا يقدح فيما هو المقصود ههنا نعم من اراد ان يطلب

لتعدد الواجب وتثبت التوحيد بهذا الاستدلال لابد من ابطال هذا الاحتمال كما ذكرنا سابقا والقوم قد راموا بهذا الاستدلال اثبات التوحيد فاورد
عليهم ابن كمونة هذه الشبهة العسيرة الانحلال بابداع هذا الاحتمال واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشي الشفاء حيث قال وجه اندفاعها ان
مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداق حمله ومطابق صدقه ومنشأ انتزاعه نفس ذات كل من تينك الهويتين من دون اعتبار حيثية اية حيثية كانت او
لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون كل منهما ممكنا اذ لا نعني بالممكن الا ما لا يكون في حد ذاته
موجودا او واجبا بل بسبب عارض وسبب خارج واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مصداق حمله ومطابق صدقه
حقائق مختلفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليها على هذا التقدير نسبة المعاني المصدرية الى المهيات كنسبة الانسانية
الى الانسان والحيوانية الى الحيوان من حيث انها منتزعة عن نفس تلك المهيات بدون صفة اخرى واعتبار آخر فالضرورة
قاضية بان الانسانية مثلا لا يمكن انتزاعها من انواع متخالفة غير مشتركة في ذاتي بل لا بد ان يكون المنتزع منه لها امرا هو في حد
ذاته انسان وكذا الحال في الحيوانية فهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شيء فلا بد ان يكون حقيقته حقيقة وجوب الوجود
وذاته نفس ذات واجب الوجود لا شيئا آخر غير واجب الوجود يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود فظهر ان معنى وجوب الوجود لا يمكن
ان يكون من الاعراض اللازمة لاشياء لها ماهية غير معنى واجب الوجود انتهى مع ادنى تلخيص وللناظرين فيه كلام بوجوه الاول ما
قال الخوانساري في حواشي الشفاء من ان في هذا الكلام خلطا بين طريقين مشهورين بين القوم لدفع الشبهة الاول انه لا يمكن
انتزاع امر واحد منتزع عن جوهر ذاتين الا اذا اشتركتا في ذاتي وبهذا القدر يتم الجواب والثاني ان وجوب الوجود ليس من الاعراض
اللازمة لاشياء لها ماهية غير معنى واجب الوجود بل هو عين حقيقة ما يكون واجب الوجود وبهذا ايضا يندفع الشبهة فان وجوب الوجود
لما كان عين حقيقة ما هو واجب الوجود فلو وجد واجبان كان وجوب الوجود مشتركا بينهما فيلزم اشتراكهما في ذاتي اي فيما ليس
بخارج فيكون ذلك المعنى المشترك فيه اما نوعا لهما او جنسا لهما فيتم الاستدلال ويبطل ذلك الاحتمال هذا كلامه وانت تعلم ان
كون وجوب الوجود عين حقيقة ما يكون واجب الوجود يحتمل معنيين الاول ان يكون معناه المصدري الانتزاعي البديهي الفطري
عين تلك الحقيقة ولا يذهب اليه عاقل الثاني بان يكون معنى عينيته لها انها بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق لوجوب الوجود
ومنشأ لانتزاعه وهذا حق لكن بهذا القدر لا يندفع الشبهة اذ يجوز ان يكون هويتان بسيطتان غير مشتركتين في ذاتي بنفس ذاتيهما
مصداقين لهذا المعنى فلا بد لنفي هذا الاحتمال من اثبات ان المفهوم الواحد الذي يكون مصداقه نفس حقيقتين لا ينتزع عنهما
الا اذا كانتا مشتركتين في الحقيقة الواحدة فليس الطريق الثاني الذي ذكره كافيا في دفع الشبهة واما الطريق الاول فهو ايضا
غير كاف لدفع الشبهة الا اذا ضم اليه المقدمة القائلة بان مصداق وجوب الوجود نفس ذات واجب الوجود وان وجوب الوجود
عين ما هو واجب الوجود ونفس ذات واجب الوجود اذ استلزام انتزاع مطلق مفهوم واحد اي مفهوم كان عن ذاتين

اشتراكهما في ذاتي غير ظاهر بل والصحيح في نفسه نعم انتزاع مفهوم واحد يكون نسبته الى منشأ انتزاعه نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية
الى الحيوان عن نفس ذاتين هما بجوهر حقيقتهما مصداقان لذلك المفهوم من دون انضمام امر وبلا زيادة حيثية مستلزم
لاشتراك تينك الذاتين في ذاتي هو بنفسه مطابق لصدق المفهوم فليس احد من الطريقين اللذين ذكرهما كافيا في دفع
الشبهة كما زعمه الثاني منع استلزام انتزاع مفهوم واحد من ذاتين اشتراكهما في ذاتي والحق ان منع استلزام انتزاع مطلق
مفهوم واحد اي مفهوم كان من ذاتين اشتراكهما في ذاتي غير ضار اذ ليس الجواب موقوفا على اثبات ذلك ومنع استلزام
انتزاع مفهوم واحد نسبته الى منشأ انتزاعه نسبة الانسانية الى الانسان عن نفس ذاتين بلا زيادة معنى ومن دون انضمام امر
اشتراكهما في ذاتي هو بنفسه مطابق لصدق ذلك المفهوم مكابرة صريحة لا يستحق ان يصغى اليها الثالث النقض بالامكان المشترك
بين الجواهر والاعراض على المقدمة المذكورة التي عليها يبتني الجواب فانه اما ان يكون منشأ انتزاعه نفس ذوات كل من الجواهر
والاعراض بلا اعتبار حيثية اية حيثية كانت فيلزم اشتراكهما في ذاتي او يكون منشأ انتزاعه ذات كل منهما مع حيثية زائدة وهو
باطل فانه اذا قطع النظر عن تلك الحيثية يلزم ان لا تكونا ممكنتين بل اما واجبتين او ممتنعتين وهذا مما اعتصم به بعض الشراح وانت
تعلم ان المفهومات الانتزاعية على انحاء فمنها سلوب كالامكان وسلوب ما عدا الشيء عنه ومنها اضافات كالمعلولية وغيرها ومنها
مفهومات وجودية غير اضافية فالاولى والثانية لا تقتضي انتزاعها عن ذاتين اشتراكهما في ذاتي اذ مصداق السلوب انتفاء
مسلوباتها عن الذات في الواقع لا امر في ذات الموصوف والاضافات انما تنتزع عن ذات اذا قيست الى شيء لا عن نفس الذات
واما الثالثة فالممكنات منتزعة عن نفس ذاتين بلا زيادة حيثية كانتا مشتركتين في ذاتي البتة والا فلا فهذا النقض ليس بشيء الرابع
نقض تلك المقدمة المبنى عليها الجواب بالوجود فانه مشترك بين الجواهر والاعراض بل بينهما وبين الواجب وسنحقق عنقريب
ان شاء الله تعالى ان مصداقه في الكل نفس الحقيقة بلا زيادة امر عليها وهو ليس من السلوب والاضافات فيلزم من انتزاعه
من الحقائق المتباينة المتغايرة اشتراكها في ذاتي فيلزم مشاركة الجواهر والاعراض بل الواجب والممكنات في ذاتي وما قال الشارح
في بحث تلازم التركيبين في جواب هذا النقض من انه انما الوجود بازاء الحق المحض وانتزاعه عن الجائزات لارتباطها به من حيث
صدورها عنه لا من نفس ذواتها من حيث هي هي فلا يلزم اشتراكها مع الواجب في امر جوهري هو بازاء الوجود ليس بشيء لانه
اما ان يكون الوجود منتزعا عن ذوات الجائزات اولا والثاني صريح البطلان وعلى الاول فاما ان يكون منشأ انتزاعه عنها نفس
ذواتها بلا انضمام امر اليها فيكون نسبة الوجود الى ذواتها نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فيلزم اشتراكها في ذاتي
واشتراكها مع الواجب فيه وما قال الشارح انتزاعه عن الجائزات لارتباطها به من حيث صدورها عنه لا من نفس ذواتها من حيث هي
هي ان اراد به ان منشأ انتزاعه عنها ليس نفس ذواتها بل امر زائد عليها فلا يخفى فساده لانا قد بينا وسنبين ان شاء الله تعالى

ان منشأ انتزاعها نفس ذواتها بلا امر زائد وحيثية الارتباط بالجاعل والصدور عنه ليست جزء امر منشأ انتزاعه فيها كما ستعرف
وان اراد به ان منشأ انتزاعه عنها نفس ذواتها وحيثية الارتباط حيثية تعليلية ليست داخلة في المصداق فمسلم لكن ذلك
لا يجدي شيئا اذ الحيثية التعليلية موجودة في انتزاع الانسانية عن افراد الانسان ايضا مع ان انتزاعها عنها مستلزم لاشتراكها
في ذاتي قطعا فعلم ان وجود الحيثية التعليلية في انتزاع الوجود عن الجائزات لا يصح ان يبين به عدم استلزامه اشتراكها في ذاتي
والفرق بين انتزاع الوجود عن الجائزات وبين انتزاع الانسانية عن افراد الانسان بان صدق الوجود وانتزاعه بحيثية
تعليلية هي حيثية الاستناد بخلاف الانسانية من اوهام صاحب الافق المبين اذ الانسانية ايضا لا يصح انتزاعها عن شيء
بلا حيثية تعليلية اذ الانسان ما لم يصدر عن الجاعل لا شيء بحت ولا معنى لانتزاع شيء من اللاشيء البحت فالوجود والانسانية
في سبيل واحد في ذلك فان الذات ما لم تتقرر عن الجاعل لم يصح ان ينتزع عنها الوجود ولا ان ينتزع عنها الانسانية واذا تقررت
صح انتزاع الوجود والانسانية معا عنها وسيأتي لها زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى واما قوله انما الوجود بازاء الحق المحض فان اراد
به ان الوجود انما ينتزع عن الحق المحض ولا ينتزع عن الممكنات فذلك ظاهر البطلان اذ لا يرتاب عاقل في ان الوجود ينتزع
عن ذوات الجائزات بلا شبهة وان اراد به انه ينتزع عنه سبحانه بلا حيثية تعليلية فذلك لا يجدي اذ لا مدخل لوجود الحيثية التعليلية
ولا لعدمها في استلزام انتزاع مفهوم واحد مصداقه نفس ذات المنتزع منه اشتراك مناشئ انتزاعه في ذاتي والحق ان هذا النقض
لا يرد على المجيب لانه قائل بان مصداق الوجود المصدري حقيقة واحدة في الكل هي الموجودة حقيقة لكنها مشككة متفاوتة بالكمال
والنقصان فاكمل مراتب تلك الحقيقة هي الذات الحقة الواجبة ومراتبها الناقصة وجودات الجواهر والاعراض على تفاوت درجاتها
في النقص فانتزاع الوجود المصدري عن الذوات مستلزم لوجود امر جامع بينها هو الوجود الحقيقي واما على مذهب اهل الحق فالحق ان
مصداقه حقيقة واحدة واجبة مطلقة وانما الممكنات شئونها وحيثياتها وتفصيل ذلك يستدعي خروجا عن المقام **قوله** ولا يجب الصفات
الحقيقية قال في الحاشية تفصيل المقام ان الصفات الثبوتية له تعالى اما حقيقية محضة لا تعتبر في مفهومها الاضافة ولا تعرض لها في
التحقق فتعقلها وتحققها بحيث تترتب الآثار عليها لا يتوقف على وجود الغير كالحيوة واما حقيقية ذات اضافة لا تعتبر في مفهومها الاضافة
لكنها تعرض لها في التحقق بحيث لا تترتب الآثار عليها الا بتلك الاضافة كالعالمية والقادرية فان كون الذات بحيث اذا وجد شيء
ينكشف عنده وبحيث يمكن منها بالنظر اليها الفعل والترك بالارادة لا يتوقف تعقلا وتحققا على وجود المعلوم والمقدور لكنهما اذا وجدا
تحققت الاضافة لا محالة وتترتب عليها الآثار وتغير هذين المعنيين يوجب التغير في نفس الموصوف الذي هو مبدء هما وكذا تغير الاضافة
التي هي من لوازمها في الوجود واما اضافية محضة وهي التي تعتبر في مفهومها الاضافة فتعقلها وتحققها بمعنى ترتب الآثار عليها
موقوف على الغير وتغيرها لا يوجب تغير الموصوف ولا وصفه الحقيقي بل يرجع الى تغير الامر المباين كما اذا تغير ما بيمينك وما يليك

وانت مستقر على مكانك ومثلوها في الواجب تعالى بالرازقية نظرا الى انه لا يوجد الا بوجود المرزوق وفيه انها كون الذات بحيث يرزق
اذا وجد المرزوق فلا فرق بينها وبين العالمية والقادرية واجيب عنه بان المراد بها نفس الاضافة لا مبدءها فمرجع هذه المفهومات الى
العرف ولا يتعارف اطلاق الرازق الاعلى من يباشر بالارزاق وكذا السخي والجواد لا يطلق على من يعمل بهما فالمتعارف فيهما نفس
الاضافة بخلاف العالم والقادر فانهما يطلقان على ما من شانه العلم والقدرة وكذا السميع والبصير وان لم يوجد المعلوم والمقدور
قيل مراد الرازقية والسخاوة والجود مثلا من الصفات الانفعالية التي لا تتحقق بحيث تظهر الآثار الا بمباشرة العمل بها واما وجود
منها في البعض على الشذوذ قبل المباشرة بحسب اصل الفطرة فلا يظهر ولا يعلم الا بعد المباشرة والحق انها من الصفات الحقيقية التي
هي ذات اضافة لا من الاضافيات المحضة انتهى وانت تعلم ان العالم لا يطلق في العرف على ما من شانه العلم كما حسب بل العالم من
يكون الاشياء منكشفة عنده والا لكان ذلك نفيا للعلم الفعلي العياذ بالله ولا يخفى ان العلم في الممكنات صفة قائمة بها ذات اضافة
الى المعلومات ولا يصح اتصافها بالعلم وكونها عالمة الا بقيام تلك الصفة بها وقيامها بها لا يتخلف عنه انكشاف الاشياء التي تتعلق بها
تلك الصفة والعلم في الواجب سبحانه وان لم يكن صفة قائمة به لكن ذاته المقدسة تنوب مناب الصفة كما هو مذهب الحكماء فليس
معنى كونه عالما انه من شانه العلم نعم الامر في القادرية كما ذكره فان القدرة لا يجب في الاتصاف بها مباشرة الفعل او الترك بل
التمكن منهما كما لا يخفى واما السخاوة والجود فلا يجب فيهما ايضا مباشرة العمل فليس حالهما حال الرازقية اذ لا يطلق الرازق الا على مباشر
الارزاق بخلاف الجواد والسخي نعم الاعطاء كالرازقية لكنه غير السخاوة والجود **قوله** كما اذا تغير معلومك او معلولك فان تغير المعلول
يستلزم تغير العلة المستلزم لتغير ذات العلة **قوله** واما الاضافية المحضة الخ قال بعض الشراح ان اريد حصر التجدد والتغير في الامور
المباينة عن الذات فهو باطل فانه كما تغير الامور المباينة تغير وصف الذات ايضا وان كان الوصف اعتباريا وان اريد ان التغير اولا
بالذات في الامور المتباينة وفي الوصف ثانيا وبالعرض فلا يصح على اصولهم فان الوصف اي وصف كان اذا تجدد في ذاته تعالى
كانت الذات قابلة ومستعدة له فان الاستعداد عدم صفة عما من شانه ان يحصل فيه تلك الصفة وقد حققوا ان الشيء الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا انتهى وانت تعلم ان المراد ان التغير حقيقة وبالذات في الامور المتباينة وبالعرض في الوصف واذ الوصف
ليس وصفا حقيقيا يكون متقررا في الذات او يكون مبدءه نفس الذات ولا وجود لهذا الوصف في الواقع لانه اضافة محضة
ينتزع بمقايسة الذات الى الامر المباين فهي انما تتحقق بتحقق الامر المباين وتنتفي بانتفائه ولا يجب ان يسبقها قوة استعدادية
في الذات وانما كان يجب ذلك لو كان لمثل هذا الوصف تحقق في الذات بعد ما لم يكن وهذا الوصف الاعتباري لكونه انتزاعيا
غير متحقق بنفسه لا يتعلق به الجعل اولا وبالذات بل تحققه انما هو بجعل الامر المباين فاذا جعل الامر المباين صح انتزاع الاضافة
بينه وبين جاعله من دون حاجة الى ان يتعلق بتلك الاضافة جعل وكما ان جعل هذا الوصف هو جعل الامر المباين لا جعل

مستانف مغاير لجعل الامر المباين فكذلك امكانه هو امكان الامر المباين لاغير وسياتي تحقيق ذلك فاذا وجد معلول من معلولاته سبحانه وجد اضافة بينه تعالى وبينه فوجود تلك الاضافة ليس الا بجعل ذلك المعلول لا بجعل مستانف وامكانه منطو في امكانه وليس له امكان آخر في ذاته تعالى حتى يكون ذاته تعالى قابلة مستعدة له وليس له جعل وراء جعل المعلول حتى يكون سبحانه جاعلا له فيكون قابلا وفاعلا له معا واذ قد تحقق في مقره ان العالم بقضه وقضيضه حادث وبطل القدم الدهري فاذا وجد العالم بعد ما لم يكن حدثت اضافات لامتناهية بينه تعالى وبين كل ممكن من الممكنات وكل ذرة من ذرات العالم على لاتناهيها فلو وجب سبق الاستعدادات عليها لزم اشتماله على مادة مستعدة وهو خلف باطل فالحق ما ذكرنا فافهم **قوله** هذا التصريح لما علم الجنس لغة كل ضرب من الشئ كالابل فهي جنس من البهائم وفي الاصطلاح كلي مقول على الكثرة المختلفة بالحقائق في جواب ما هو فان اريد بالجنس المعنى المصطلح كان ذلك تصريحا لما علم ضمنا في قوله لا كم اذ نفي الحد في قوة نفي الاجزاء الذهنية التي منها الجنس وح يحصل البراعة فانها عبارة عن ان يوتى في ديباجة الكلام بما تناسب الغرض المسوق له الكلام وان اريد به المعنى اللغوي كان حاصل المعنى انه تقدس وتعالى مقدس متعال عن المجانس والمشاكل اذ كل ما له جنس بهذا المعنى فله امثال واشكال من ذلك الجنس فلما نفى عنه الجنس كان ذلك في قوة نفي المثل وح يفوت البراعة الا ان يقال الايهام يكفي للبراعة بل هو الطف ويمكن ان يراد بالجنس المجانس اي المثل فقوله او يراد يحتمل معنيين الاول ان يراد بالجنس المجانس وهو المثل والثاني ان يراد بالجنس معناه اللغوي ويقال كونه سبحانه متعاليا عن الجنس في قوة كونه متعاليا عن المثل والامران متلازمان وقد قرر بعض الشارح لفظ الحس مقام الجنس وهو ليس ببعيد او من البديع ان يقرر لفظ الحس مقام الجنس ويقال معناه انه تعالى متعال عن القيد بل هو مطلق ومثل ذلك عن الاريب غريب والدهر آت بالاعاجيب **قوله** المراد بالجهات الجهات قد تطلق ويراد بها الجهات الستة المشهورة وهي فوق وتحت وقدام وخلف واليمين والشمال وقد تطلق ويراد بها الامتدادات الثلثة فيقال جهة الطول وجهة العرض وجهة العمق وبهذا المعنى يقال الجسم منقسم في الجهات الثلث والسطح في جهتين والخط في جهة والواجب سبحانه متعال عن الجهات بالمعنيين لكونها من خواص الاجسام والواجب سبحانه بري عن الجسمية القابلة للانفصال والانعدام لانه لو كان جسما العياذ بالله كان قابلا للانقسام البتة ولو فرضا اي في التجويز العقلي المطابق للواقع وكلما كان قابلا للانقسام كان قابلا للانعدام ولو في التجويز العقلي المطابق للواقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولى فلان الجسم ممتد وكل ممتد يمكن ان ينقسم ولو بان يفرض فيه شئ دون شئ فرضا مطابقا واما الملازمة الثانية فلان الانفصال اما عدمي فهو عبارة عن انعدام المتصل الواحد او وجودي فهو عبارة عن حدوث متصلين وهو مساوق لانعدام المتصل الواحد فالانفصال اما متحد مع الانعدام او مساوق

د على التقديرين فكلما كان قابلا للانقسام كان قابلا للانعدام واما البطلان التالي فلان الانفصال ان كان خارجيا كان انعدام الجسم في الخارج او مساوقا له وان كان فرضيا كان انعداما له او مساوقا للانعدام في التجويز العقلي المطابق للواقع لا في التقدير الاختراعي فقط وانعدام الواجب سبحانه في الخارج او في التجويز العقلي المطابق للواقع صريح البطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان العقل لا يجوز العدم على الواجب سبحانه تجويزا مطابقا للواقع هذا تفصيل ما افاده الشارح وتكميل الاستدلال على انه تعالى ليس بجسم بانه لو كان جسما كان له اجزاء مقدارية فان كانت تركيبية كانت مقدمة عليه سبحانه وهو باطل اذ الوجوب ينافي المسبوقية بالغير ولو بالذات وان كانت تحليلية صح انحلاله سبحانه اليها والانحلال الشيء انما يكون الى ما يشاركه في الحقيقة فيكون اجزاءه التحليلية مشاركة له في الحقيقة وقد بان امتناع ان يشاركه شيء في الحقيقة فيما سبق وتفصيل هذا المقام في علم الكلام **قوله** تفصيل المقام وتحقيقه تفصيل المقام وتحقيقه انه لا ريب في ان الموجودات سواء كانت ممكنة او واجبة ينتزع عنها معنى عام بسيط بديهي التصور مشترك بين الموجودات يعبر عنه بالفارسية بهستى ولا ينبغي ان يقع الخلاف بين العقلاء في بداهته واشتراكه وعمومه وبساطته وكونه انتزاعيا غير موجود في الخارج نفسه وفي انه ليس عينا لشيء من حقائق الموجودات سوى نفسه واجبا كان او ممكنا واذ هو معنى اعتباري لا تحقق له بنفسه في الواقع يستحيل ان يكون هذا المعنى ما به موجودية الاشياء اي ما هو مصداق لموجوديتها ومصحح لانتزاع الموجودية عنها فلابد ان يكون هناك امر حقيقي متحقق في الواقع بلا اعتبار معتبر وفرض فارض يكون منشأ لانتزاع هذا المعنى من الموجودات ومطابقا لصدقه ومصداقا لحمله وما يلوح من كلام الشيخ المقتول من انه ليس للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري المعقول ليس على ظاهره اذ لو كان معناه انه ليس للوجود مصداق سوى هذا المعنى الاعتباري كان صريح البطلان اذ لو لم يكن لهذا المعنى الاعتباري مصداق كان موجودية الاشياء باعتبار المعتبر وما يلوح من كلام الشارح من ان حقيقة الوجود ليست الا نفس صيرورة الذات ووقوعها في ظرف ما ليس معناه انه ليس لهذا المعنى مصداق فان ذلك صريح البطلان بل معناه ان الوجود ليس صفة منضمة الى الحقيقة الموجودة كما سياتي وقد طال النزاع في تعيين منشأ الانتزاع لهذا المعنى الفطري المشترك فزعم طائفة من المشائين ان مصداق هذا المعنى في الواجب نفس ذاته الحقة المقدسة وفي الممكنات صفة منضمة الى ذواتها هي مصححة لانتزاع هذا المعنى عنها وذهب الاشراقية وتبعهم الصدر الشيرازي الى ان مصداق هذا المفهوم حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان مقولة على افرادها بالتشكيك وتلك الحقيقة هي الموجودة في الواقع بلا انضمام امر اليها والماهيات مفهومات منتزعة عنها فالوجود الاكمل هو الواجب سبحانه والوجود الذي دونه وجود الجوهر وفيه مراتب مختلفة بالكمال والنقصان فاكملها وجود الجواهر المفارقة والكامل منها وجود النفوس وما يحذو حذوها كالصور المثالية القائمة بانفسها والناقص وجود الاجسام وصورها

١٥

والانقص وجود الهيولى والوجود الذي هو دون وجود الجواهر وجود الاعراض وفيه ايضاً مراتب متفاوتة فالاكمل منها وجود الاعراض
الانضمامية القارة والناقص وجود الانتزاعيات والاعراض الغير القارة وذهب جماعة الى ان مصداقه في الواجب نفس ذاته
وفي الممكن استناده الى الجاعل فللواجب تعالى مع كل ممكن ارتباط خاص ولكل ممكن اليه سبحانه استناد خاص هو وجوده
ايضاً عليه لا صفة منضمة اليه وايضاً عينية الوجود عند المشائين يستلزم الوجوب فيستحيل ان يكون وجود تلك الصفة عينها
لانها ممكنة ولنا لابطال هذا المذهب بيانات اُخر تركناها ههنا لضيق المقام وقد استوفيناها في شرح تهذيب الكلام واما المذهب
الثاني فهو موافق للمذهب الحق في ان الموجود حقيقة هو الوجود فالموجود حقيقة هي الماهية وما يليه صاحب هذا المذهب
ماهية ويقول انه امر انتزاعي فليس هو بماهية حقيقية بل الماهية حقيقة هي الوجود وذلك لان الامر الانتزاعي اما جزء ذهني من
الماهية او خارج عنها والفرق بين هذا المذهب ومذهب اهل الحق هو ان الوجود على هذا المذهب مشترك معنوي متقول
بالتشكيك وعلى مذهب اهل الحق اعني الاشاعرة مشترك لفظي ومسمياته حقائق مختلفة وابطال اشتراكه معنى ونفي كونه مقولا
بالتشكيك لا يهمنا في هذا المقام فان ما ندعي ههنا من ان الوجود نفس ما هو الموجود ثابت على هذا المذهب ايضاً وقد ابطلناه
فيما يخالف به المذهب الحق في كتاب آخر واما المذهب الثالث فوجه بطلانه ان استناد الممكن الى الواجب تعالى امر متاخر
عن وجود الممكن وكذا الارتباط بين الواجب والممكن متاخر عن وجودات الممكنات ضرورة ان الاستناد والارتباط من المعاني
النسبية الموقوفة التحقق على وجود الحاشيتين فلا يمكن ان يكون ذلك الارتباط والاستناد مصداقاً لوجود الممكن وايضاً
فالارتباط والاستناد امران انتزاعيان لا تحقق لهما في الواقع الا بمنشاء الانتزاع فيجري الكلام في منشاءهما فان كان احد
طرفي النسبة اعني الواجب والممكن آل الامر الى احد المذهبين الباقيين وان كان منشاءهما امراً وراءهما جرى الكلام فيه بانه
اما من عوارض الممكن اولا فان كان من عوارض الممكن كان اما صفة منضمة وقد ابطلنا ذلك او صفة منتزعة فيجري الكلام
في منشاءها وان لم يكن من عوارض الممكن بل كان منفصلا عنه عاد الكلام اليه بانه اما موجود او معدوم والثاني باطل لانه هو
معدوم كيف يكون مصداقاً لوجود شيء وعلى الاول يجري الكلام في مصداق وجوده فينتهي بالآخرة الى واجب الوجود او الى
ذات الممكن فيؤل الى احد المذهبين الباقيين واما المذهب الرابع ففيه اشتباه بين منشاء انتزاع الوجود وبين علة انتزاعه
فالواجب علة لانتزاع الوجود عن ذات الممكن لا انه منشاء لانتزاع الوجود عنها بل منشاء انتزاعه نفسها ولا معنى لانتزاع وجود
زيد مثلا عن الواجب نعم ذات الواجب علة لانتزاع الوجود عن زيد لانه جاعل لمصداق وجود زيد اعني ذات زيد والكلام
ليس في علة انتزاع الوجود بل في مصداقه ومنشاء انتزاعه واما المذهب الخامس فهو وان كان هو الحق عند العقول العالية لكنه
اجل من ان تناله العقول المتوسطة فالكلام فيه خارج عما نحن فيه فالحق عند العقول المتوسطة هو المذهب السادس البرهان

حلیہ ان الوجود منتزع عن ذات الممکن بلا شبہۃ فمصداقہ ومنشاء انتزاعہ اما نفس ذاتہ فہو المطلوب او ذاتہ مع امر زائد علیہا وہو
باطل اذ ذلک الامر الزائد اما منضم الیہا فہو متاخر عن وجودہا فکیف یکون جزء من منشاء انتزاعہ ومصداق حملہ او منتزع عنہا فہو
غیر متاصل فی الواقع الا بمنشاء انتزاعہ فیکون مصداق الوجود ومنشاء انتزاعہ ذات الممکن مع ذلک المنشاء فذلک المنشاء اما
منضم الیہا وہو باطل کما عرفت او منتزع عنہا فالکلام فی منشاۂ فینتہی لا محالۃ الی ذات الممکن وہو المطلوب فاذن الوجود
الحقیقی اعنی منشاء انتزاع الوجود المصدری فی الکل عین الحقیقۃ ولا یستلزم ذلک وجوب ذوات الممکنات کما اشتہر من ان
عینیۃ الوجود لشیء یستلزم وجوبہ لان الوجود لما کان عین الذات والذات نفسہا مفتقرۃ الی جعل الجاعل ومجعولۃ جعلا بسیطا
فالوجود الذی ہو عین الذات مفتقر الی جعل الجاعل بالجعل البسیط وافتقار الذات الی الجاعل ہو بعینہ افتقار الوجود الیہ و
مجعولیۃ الذات ہی مجعولیۃ الوجود وما یظن من ان حمل الذات علی نفسہا اولی بدیہی بخلاف حمل الوجود علیہا فالوجود غیر الذات
ساقط فان البداہۃ والنظریۃ یختلفان باختلاف العنوان فرب حقیقۃ یکون حملہا علی شیء بعنوان نظریا وبعنوان آخر بدیہیا فلا
یلزم من ذلک مغایرۃ الوجود للذات الا تری ان الوجود عندہم عین الواجب تعالی مع ان کونہ تعالی عین الوجود لیس بینا بل
یحتاج فی اثباتہ الی الدلیل واما ما ظن من ان حمل الذات علی نفسہا لا یحتاج الی جعل الجاعل بخلاف حمل الوجود علیہا فستعرف
جوابہ فی الدرس الاتی ان شاء اللہ تعالی فانتظر اذا تحققت ما ذکرناہ وتیقنت بان مصداق الوجود فی الکل نفس المہیۃ بلا زیادۃ امر
علیہا وانضمام صفۃ الیہا فقد تیقنت بکثیر من المطالب العالیۃ منہا ان المہیات مجعولۃ جعلا بسیطا ومنہا ان التشخص لیس امرا
منضما الی المہیۃ فانہ مساوق للوجود ومصداقہ ہو مصداق الوجود فمصداق التشخص ایضا نفس المہیۃ فالمہیۃ کما انہا ما بہ الاشتراک
بین الافراد کذلک ہی ما بہ الامتیاز بینہا وہذا وان کان مما یتوحش عنہ الاذہان القاصرۃ لکنہ الحق کما سیاتی مفصلا فی مقامہ
ان شاء اللہ تعالی ومنہا ان المہیات الموجودۃ فی الخارج یستحیل حصولہا وارتسامہا بانفسہا فی العقل فانہا لما کانت بانفسہا مصادیق
للوجود الخارجی المستقل استحال ان ینسلخ عنہا فی ظرف من ظروف الواقع وامتنع ان یکون نفسہا مصادیق للوجود الذہنی الغیر
المستقل ومنہا انہ لا یجوز ان یکون فرد من الطبیعۃ الجوہریۃ قائما فی موضوع بل فی محل لان القیام والحلول نحو من الوجود ومصداقہ
نفس حقیقۃ الحال بلا زیادۃ امر علیہا فلو کان فرد من الطبیعۃ الجوہریۃ حالا فی محل کانت الطبیعۃ الجوہریۃ مصداقا للحلول والقیام فلا
یکون طبیعۃ جوہریۃ فاستحفظ ذلک فانہ سینفعک فی کثیر من المواضع **قولہ** ومطابق الحکم بہ ومصداقہ نفس تقرر المہیۃ اعلم ان التقرر
والفعلیۃ لیس معنی زائدا علی نفس المہیۃ اذ لو کان معنی زائدا علیہا کان منضما الیہا فیکون متاخرا عن الوجود لا مصداقا لہ بل التقرر
عبارۃ عن منشاء انتزاع الوجود ومصداقہ وہو نفس المہیۃ سواء کانت نفس المہیۃ واجبۃ او مجعولۃ فالوجود الحقیقی اعنی مصداق الوجود
المصدری عین المہیۃ فی الکل والفرق بین الواجب والممکن ان الحقیقۃ الواجبۃ غیر مجعولۃ بل متقررۃ بنفسہا والمہیۃ الممکنۃ مجعولۃ جعلا

المجعول

بسيطا ومتقررة بجعل الجاعل اياها والمهية المتقررة كما انها مصداق للوجود لا بحيثية زائدة منضمة اليها كذلك هي مصداق لنفسها و
لذاتياتها لا بحيثية منضمة اليها بلا فرق اصلا وكما ان الوجود وخلط المهية بالوجود مجعول لان جعل المهية اذ جعلها عبارة عن جعل مصداقها
او تحققها هو تحقق مصداقها كذلك ذاتيات المهية وخلط المهية بها مجعول لان بعين جعل المهية اذ جعلها عبارة عن جعل مصداقها او
تحققها هو تحقق مصداقها وهو المهية فلا فرق بين الوجود والذاتيات في هذا الحكم اصلا فان المهية المتقررة كما انها مصداق لحمل الذاتيات
بلا امر زائد كذلك هي مصداق لحمل الوجود من دون امر زائد نعم كما لا تتقرر في كونها مصداقا للذاتيات بعد التقرر كذلك لا تتقرر في
كونها مصداقا للوجود بعده واما اذا لم تتقرر فكما انها ليست مصداقا للوجود كذلك ليست مصداقا للذاتيات فنسبة الوجود الى المهية
الانسانية هي كنسبة الانسانية الى المهية الانسانية من دون فرق اصلا ولذا حكمنا بعينية الوجود للمهية وما ظن من ان حمل الذات
على نفسها وحمل ذاتياتها عليها لا يحتاج الى جعل جاعل بخلاف حمل الوجود عليها ففي غاية السقوط اذ لا معنى لاحتياج حمل شيء على
شيء الى جعل جاعل الا احتياج مصداق الحمل اليه ومصداق حمل الذات والذاتيات ومصداق حمل الوجود واحد وهي الذات المكتنفة
المحتاجة الى جعل الجاعل فلا معنى لكون حمل الذات والذاتيات غير محتاج الى جعل جاعل واحتياج حمل الوجود اليه مع وحدة مصداقهما
ومن العجب العجاب ما قال صاحب الافق المبين وان لم يكن بد عاشه في فواتح ذلك الكتاب بعد ما ذكر ان ليس الوجود حقيقة الا
نفس الموجودية بالمعنى المصدري اي صيرورة نفس المهية في ظرف ما لا معنى ينضم الى المهية او ينتزع منها وانه ليس في ظرف الوجود
الا نفس المهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منها الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها بها ويحملها عليها على ان مصداق
الحمل ومطابق الحكم نفس المهية بحسب تلك الظرف لا امر زائد يقوم بها فيصح الحمل قال فان توهم ان الامر اذا قد اشبه حمل الذاتيات من حيث
ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هناك ليس الا نفس ذات الموضوع والوجود من العرضيات اللاحقة قيل ينفصل عن ذلك بان ذات
الموضوع هناك بنفسها تستقل بمصداقية الحمل مع عزل النظر عن اية حيثية كانت غيرها واما حمل الوجود فمصداقه نفس ذات الموضوع
لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها فاذا تعرفت بالضرورة او برهان صح حمل الوجود قطعا وربما ينقاد الى الحكم بها شاهد ترتب
آثار المهية عليها فتعرف ان ما هو مصداق الحمل متحقق فيحكم لصحة الحمل لا ان ترتب الآثار مصداق الحمل الخ كما ظن فقد فارق حمل
الذاتيات من تلك الجهة انتهى وهذا الكلام مع طوله لا يرجع الى طائل فانه ان اراد باستقلال ذات الموضوع بمصداقية حمل الذاتيات
مع عزل النظر عن اية حيثية كانت غيرها ان ذات الموضوع المتقررة مستقلة بمصداقية حمل الذاتيات من دون انضمام اية حيثية
غيرها اليها فمسلم لكن ذات الموضوع المتقررة مع دون انضمام حيثية غيرها اليها فمسلم لكن ذات الموضوع المتقررة من دون انضمام
حيثية غيرها اليها مستقلة بالمصداقية لحمل الوجود ايضا بلا فرق وان اراد ان ذات الموضوع متقررة كانت او لم تكن مستقلة بمصداقية
حمل الذاتيات دون حمل الوجود فذلك صريح البطلان فانها ما لم تتقرر ليست ذاتا فضلا عن ان يكون مصداقا لحمل الذاتيات وما

اراد

قوله واما حمل الوجود فمصداقه نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها فان اراد به اعتبار جاعلية العلة قيد
في مصداق الوجود فذلك باطل لانه لو كان قيدا في مصداقه كان منضما اليه وقد بطل فيما سبق وان اراد به ان اعتبار جاعلية العلة
حيثية تعليلية لصدق الوجود فان اراد به انه علة لمصداقية المصداق في الواقع فلا يخفى ان اعتبار جاعلية العلة ليس علة لمصداقية
المصداق في الواقع بل علة مصداقية مصداق الوجود في الواقع هي ذات الجاعل لا اعتبار جاعليته والمصداقية ليست امرا زائدا على نفس
المصداق حتى يحتاج الى علة وراء علة المصداق وذات الجاعل كما انها علة لمصداق الوجود كذلك هي علة لمصداق الذاتيات اذ
مصداقهما نفس الماهية المتقررة لا غير والجاعل علة لها بلا شبهة فلا فرق بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات في هذا الحكم و
ان اراد ان اعتبار جاعلية العلة علة لمصداقية المصداق في لحاظ اللاحظ كانه حيثية لحاظية كما يدل عليه قوله فاذا تعرفت لضرورة
او برهان صح حمل الوجود قطعا فان تفرع صحة حمل الوجود على تعرف جاعلية الجاعل انما هو في لحاظ اللاحظ واما في الواقع فصحة حمل
الوجود انما يتفرع على تقرر الماهية المتفرع على تحقق الجاعل لا على تعرف جاعليته فذلك ايضا باطل اذ اعتبار جاعلية الجاعل لا يصح ان يكون
علة لمصداقية المصداق في لحاظ اللاحظ ايضا اذ الوجود ينتزع عن الموجودات ويصدق عليها عند اصحاب البخت الاتفاقي النافين للجاعل
على الاطلاق ايضا فاعتبار جاعلية الجاعل ليس علة لصدق الوجود وانتزاعه عن شيء في لحاظ اللاحظ وذهن المنتزع ايضا على ان كون
اعتبار جاعلية الجاعل علة لمصداقية مصداق الوجود في لحاظ اللاحظ لا يصلح فارقا بين مصداق الوجود وبين مصداق الذاتيات
في الواقع وفيه الكلام واما قوله وربما يقود الى الحكم بها مشاهدة ترتب آثار الماهية عليها فيعرف ان ما هو مصداق الحمل متحقق فيحكم بصحة الحمل
فان اراد بمصداق الحمل نفس الماهية المتقررة فمسلم ان مشاهدة ترتب الآثار مما يعرف به تحقق ما هو المصداق اعني الماهية المتقررة لكن
الماهية المتقررة هي مصداق حمل الذاتيات ايضا وان اراد به الماهية المتقررة مع اعتبار جاعلية العلة فقد عرفت ان مصداق الوجود لا دخل
فيه لاعتبار جاعلية العلة ولا الحكم بصحة حمل الوجود متفرع على معرفة جاعلية الجاعل حتى يكون حيثية جاعلية الجاعل حيثية لحاظية واما قوله لان
ترتب الآثار مصداق الحمل ايضا فان اراد به ان مصداق الحمل في الواقع ليس هو ترتب الآثار فذلك مسلم لان مصداق الحمل في
الواقع هي نفس الماهية المتقررة وترتب الآثار متفرع عليها متاخر عنها لكن اعتبار جاعلية العلة ايضا ليس مصداق الحمل لان هذا الاعتبار
ايضا متاخر عن الماهية المتقررة للمجعول ضرورة ان الجاعلية نسبة متاخرة عن المنتسبين فان قيل انه اراد باعتبار جاعلية العلة نفس ذات
العلة وهي غير متاخرة عن ذات المجعول المتقررة قلت ذات العلة وان لم تكن متاخرة عن ذات المجعول لكنها غير ماخوذة في مصداق
الوجود اذ مصداق الوجود هي نفس الذات المتقررة المجعولة نعم ذات العلة علة لمصداق الوجود اعني ذات المعلول وهي كما انها
علة لمصداق الوجود كذلك هي علة لمصداق الذاتيات وليست ذات العلة مصداقا لحمل الوجود على ذات المعلول او ماخوذة في
المصداق وان اراد ان مصداق الحمل اي علة صدق الحمل في لحاظ الملاحظ ليس هو ترتب الآثار فذلك مم كان الذهن

مجعول

اذا لاحظ ترتب الآثار على الماهية حكم بانها موجودة سواء اعتقد انها مجعولة وترتب الآثار عليها بجعل الجاعل اياها او اعتقد ان ترتب الآثار عليها
بنفسها لا بعلة كما يراه اصحاب البحث والاتفاق وبالجملة فكلام هذا القائل لا يستحق ان يصغى اليه فضلا عن ان يعول عليه وسياتي فيما بعد
ان شاء الله تعالى ما يزيده تفضيحا ويزيد الحق كشفا وتوضيحا والله ولي العصمة ومولى الحكمة **قوله** كانت الحيثية التي هي مصداق الحكم فيها راجعة
الى حيثية تعليلية هي كون الذات صادرة عن الجاعل اعلم ان لفظ المصداق يحتمل معنيين الاول مطابق الصدق ومنشاء الانتزاع
كما يقال المهية المتقررة مصداق للوجود ومصداق للذاتيات وهو بهذا المعنى يساوق المحكي عنه والثاني علة الصدق والمعنى الثاني يحتمل
معنيين الاول علة الصدق في الواقع والثاني علة الصدق في لحاظ اللاحظ والاول منهما ايضا يحتمل معنيين الاول ان يراد بعلة الصدق
مطابقة المحكي عنه فانه علة للصدق البتة وبعد تحققه لا يحتاج نفس الصدق الى علة اخرى وثانيهما ان يراد بها ما هو علة لمطابق الصدق
اي المحكي عنه فان ما هو علة لتحقق المحكي عنه علة لصدق الحكاية البتة فاذا حكينا بان المهية موجودة فمصداق الوجود بالمعنى الاول و
بالمعنى الاول من المعنيين المذكورين للمعنى الاول من المعنى الثاني اعني منشاء الانتزاع وعلة الصدق بمعنى المطابقة هي نفس المهية
المتقررة بلا زيادة امر عليها وليس التقرر امرا زائدا عليها كما عرفت والمصداق بالمعنى الثاني من المعنيين الآخرين هو جاعل المهية واما
المصداق بمعنى علة الصدق في لحاظ اللاحظ فهو ما يكون علة لصدق الوجود على شيء في لحاظ اللاحظ سواء كانت علة له في نفس الامر ايضا ام لا
كمشاهدة ترتب الآثار ومعرفة علة المهية علة لصدق الوجود في لحاظ اللاحظ وربما يجوز ان يكون صدق الوجود على جهة ما في لحظ اللاحظ
ضروريا غير معلل لعلة واذ تحققت فيما سبق ان مصداق الوجود اي مطابق صدقه في الكل نفس الحقيقة المتقررة بلا زيادة امر عليها
سواء كانت المهية واجبة او ممكنة غاية الامر ان مصداق الوجود الواجبي ليس له علة ومصداق الوجود الامكاني مجعول ومعلول فالفرق
لا يستقيم الا انه لا تحقق المصداق بمعنى علة المحكي عنها بالوجود في الواجب وتحقق المصداق بهذا المعنى في الممكن ولا يلزم من ذلك ان
يكون بين مطابق صدق الوجود في الواجب وبين مطابق صدقه في الممكن فرق الا بان الاول مستغن عن العلة والثاني محتاج اليها
لا بان يكون المصداق في الاول نفس المهية المتقررة بلا زيادة امر وفي الثاني المهية المتقررة مع امر زائد عليها فاذن لا فرق بين
الوجود الوجوبي والوجود الجوازي الا بان في الثاني تحقق المصداق بالمعنى الثاني من المعنيين الآخرين ايضا وفي الاول لا تحقق
المصداق بذلك المعنى واما المصداق بمعنى علة الصدق في لحظ اللاحظ واعتبار المعتبر فيجوز ان تحقق في القبيلتين اذ يجوز ان يكون
انتزاع الوجود من الواجب والاذعان بصدق الوجود عليه بوسط كما يجوز ان يكون انتزاع الوجود من بعض الممكنات والاذعان
بصدق الوجود عليه بوسط واما الفرق بين مصداق الوجود في الممكنات ومصداق الذاتيات فيها فغير معقول اصلا لان المصداق
بمعنى مطابق الحمل واحد فيهما والمصداق بمعنى علة المحكي عنه متحقق فيهما لان مطابق حملها وهي نفس المهية مجعولة البتة والمصداق بمعنى
علة الصدق في لحظ اللاحظ يجوز ان تحقق فيهما وذلك اذا كان ثبوت الذاتيات للذات نظريا فان ذلك غير مستنكر ويكون ثبوت

WWW.NAFSEISLAM.COM

الوجود لها ايضا نظريا ويجوزان لايتحقق فيهما ذلك اذا كان كلا الثبوتين ضروريا اذا تقرر هذا فنقول قد عرفت ان الفرق بين المهية
الواجبة والمهية الممكنة في كونهما مطابقين لحمل الوجود ومنشائين لانتزاعه غير معقول وانما الفرق بينهما بتحقق المصداق بمعنى علة مطابق
الحمل في المهية الممكنة وعدم تحققه في المهية الواجبة واما حيثية الاستناد الى الجاعل والصدور عنه فهي لايمكن ان تكون مصداقا للوجود
بمعنى مطابق صدقه والا ان تكون جزء من مطابق صدقه والا لزم تقدم هذه الحيثية على الوجود لان المصداق وجزؤه لامحالة متقدم
على الصادق وقد تحققت سابقا ان مطابق صدق الوجود هي نفس المهية المتقررة بلا زيادة امر عليها ولايمكن ايضا ان تكون مصداقا
للوجود بمعنى علة مطابق صدق الوجود فان علته هي ذات الجاعل لاتلك الحيثية نعم يحتمل ان يكون تلك الحيثية علة لصدق الوجود
في لحاظ اللاحظ فكلام الشارح في هذا المقام لايخلو عن مساهلة فانه ان اراد بالمصداق في قوله فانه لوكانت الحيثية التي هي مصداق
الحكم مطابق الحكم اوعلة مطابق الحكم فذلك باطل اذ المصداق بمعنى مطابق الصدق نفس المهية وبمعنى علة مطابق الصدق ذات
الجاعل لاحيثية كون الذات صادرة عن الجاعل فانها متاخرة عن الوجود وان اراد بالمصداق علة الصدق في لحاظ اللاحظ فمسلم
لكن لايستقيم قوله فمصداق الحكم هناك نفس تجوهر الحقيقة المتقررة بالذات لانه ان اريد بالمصداق ههنا مطابق الحكم لم يستقم الطباق
بين القبيلتين وان اريد به علة صدق الوجود في لحاظ اللاحظ فيجوز ان يكون علة صدق الوجود على الحقيقة الواجبة في لحاظ اللاحظ
حيثية اخرى سوى تجوهر الحقيقة المتقررة ولعل مقصوده ماذكر من ان مصداق الوجود في الممكن محتاج الى العلة متقرر بها ومصداقه
في الواجب مستغن عن العلة متقرر بنفسها وعبر عن الاول بان المصداق حيثية تعليلية وعن الثاني بان المصداق نفس تجوهر الحقيقة
والامر سهل في العبارة بعد وضوح المقصود وقال بعض الشراح كون مصداق حمل الوجود في الممكن ذاته من حيث الاستناد الى الجاعل
باطل لان حيثية الاستناد اما تقييدية او تعليلية وكلاهما باطلان اما الاول فلان الحيثية التقييدية اما انضمامية او انتزاعية وكل
منهما يوجب سبق الوجود عليها لان وجود الصفة فرع وجود الموصوف مع ان مفهوم الاستناد ايضا من العوارض ومصداقه نفس الذات
واما الثاني فلان في الحيثية التعليلية يشترك الذاتيات والعوارض كيف والانسان مالم يصدر عن الجاعل فليس بانسان ولاحيوان
فيكذب الموجبات باسرها قبل صدوره عن الجاعل فقولنا الانسان حيوان حادث وكل حادث فله محدث انتهى ولايذهب عليك
ان ماذكره في ابطال الشق الثاني انما يدل على تحقق الحيثية التعليلية في صدق الذاتيات على الذات ايضا لاعلى انتفاءها في صدق
الوجود كما هو مدعاه كما لايخفى **قوله** فيكون الوجود نفس ذاته اعلم ان معنى عينية الوجود لشئ ليس هو ان الوجود المصدري عينه لانه معنى
مصدري انتزاعي لايصلح ان يكون عينا لشئ من الحقائق بل معنى عينية الوجود لشئ ان مصداق الوجود المصدري ومنشاء انتزاعه
نفس ذات الشئ بلا زيادة امر عليها وقد عرفت ان مصداق الوجود في كل شئ ممكنا كان او واجبا نفس ذاته بلا زيادة امر عليها
فتفريع عينية الوجود للذات الواجبة على كون مصداق الحكم هناك نفس تجوهر الذات المتقررة بنفسها كما وقع من الشارح لايدي

وجهه لكون مصداق الوجود فی الممکن مجعولا لا یستلزم ان یکون الوجود زائدا علیه بمعنی نفی العینیة بالمعنی الذی ذکرناه فان مصداق الذاتیات بل الذات فی الممکن ایضا مجعول ولا یلزم من ذلک زیادة الذات والذاتیات علی نفس الذات فلا یلزم من ذلک زیادة الوجود علیها والاصطلاح علی ان معنی عینیة الوجود هو ان لا یکون لمصداقه علة یرفع النزاع فی عینیة وجود الواجب وزیادته اذ هذا المعنی من العینیة لا ینکره احد لانه ظاهر من معنی الوجوب **قوله** فهذه الذات هی الواجب بالذات احترز به عن الواجب بالغیر واما قوله والاولی الممکن بالذات فلفظة بالذات لیست للاحتراز بل هی لبیان الواقع ولرعایة المقابلة مع الواجب بالذات اذ لا امکان بالغیر **قوله** فالوجود فی الواجب عین ذاته اختلف المتکلمون والحکماء فی زیادة الوجود وعینیته فذهب عامة المتکلمین الی زیادته فی الکل ای فی الواجب والممکن جمیعا وذهب محققوهم وهم الاشاعرة الی انه عین فی الواجب والممکن جمیعا وذهب الفلاسفة الی انه عین فی الواجب زائد فی الممکن وقد اضطربت کلمات القوم فی بیان مذاهبهم فلنفحص کلماتهم ثم ننقح بینهم فیما هم فیه مختلفون فنقول زعم صاحب الافق المبین آخذا من کلام المحقق الدوانی فی الحاشیة القدیمة ان معنی عینیة الوجود للواجب تعالی هو ان منشاء انتزاع الوجود المصدری ذاته تعالی من دون حیثیة اصلا لا تعلیلیة ولا تقییدیة وقلده الشارح جریا علی عادته وقد علمناک فساده فی الدرس السابق وکلام المحقق الدوانی فی کتبه مضطرب فقد یفهم من کلامه فی الحواشی القدیمة ان معنی عینیة الوجود له تعالی هو انتفاء الحیثیة التعلیلیة فی انتزاع الوجود عنه سبحانه حیث قال هذا المعنی العام المشترک فیه من المعقولات الثانیة وهو لیس عینا لشیء حقیقة نعم مصداق حمله علی الواجب ذاته بذاته وعلی الممکن ذاته من حیث هو مجعول الغیر فالمحمول فی الجمیع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذی هو مبدء لانتزاع المحمول فی الممکن ذاته من حیثیة مکتسبة من الجاعل وفی الواجب ذاته بذاته انتهی وفی الحواشی الجدیدة ما یدل علی ان ذاته تعالی فرد من الوجود المطلق وهذا هو المعنی بالعینیة وفی حواشیه هیاکل النور ما یدل علی ان الواجب نفس الوجود القائم بذاته وان الوجود غیر قائم بشیء اصلا لا بالواجب لانه عینه ولا بالممکنات واطلاق الموجود علی الممکنات لا یستلزم قیام الوجود بها کما ان اطلاق المشمس علی الماء الموضوع فی الشمس لا یستدعی قیام الشمس به فانظر الی اضطراب کلامه فی هذا المقام مع ان فی کل مقال من مقالاته خللا اما فی الاول فلما عرفت واما فی الثانی فلان الوجود المطلق لیس له فرد سوی الحصة فکیف یصح ان یقال انه تعالی فرد من الوجود المطلق ضرورة ان فرد الوجود المطلق اعنی حصته امر اعتباری لا یصلح ان یکون عینا لحقیقة من الحقائق کما اعترف هذا المحقق فی اول ما نقلنا عنه وکیف یمکن ان یکون الواجب تعالی فردا لما لا وجود له فی الخارج وما قال هذا المحقق فی دفع هذا الاشکال من انه لا یصادم کون الوجود المطلق من المعقولات الثانیة کون الواجب فردا منه لان الشیء والممکن مع کونهما من المعقولات الثانیة صادقان علی الموجودات الخارجیة لیس بشیء لان الشیء والممکن من المفهومات المشتقة فیمکن ان یتحدا مع الموجودات الخارجیة

اتحادا بالعرض فيصدق عليها بخلاف الوجود واما فی الثالث فلان اطلاق الموجود علی الممکنات اطلاق حقیقی بلا ریبة واطلاق المشتق حقیقة علی شیٔ لابد له من قیام مبدء الاشتقاق بذلک الشیٔ فلا بد من قیام الوجود بالممکنات حتی یصدق علیها الموجود وقیاس صدق الموجود علی الممکنات علی صدق المشمس علی الماء قیاس مع الفارق لان اشتقاق المشمس عن الشمس اشتقاق جعلی بخلاف اشتقاق الموجود من الوجود فمبدء المشمس ہی المشمسیة لا الشمس ولا نم ان المشمسیة غیر قائمة بالماء وسیاتی تمام الکلام فی ذلک انشاء اللہ تعالی ویلوح من کلام البعض ان فی الواجب ثلثة وجودات الاول ہو الوجود الحقیقی وہو عینه والثانی الوجود المصدر المطلق والثالث حصة الوجود المصدری المطلق وہما زائدان علیه تعالی وفی الممکن وجودان الثانی والثالث فقط فالمراد بعینیة الوجود له تعالی عینیة المعنی الاول واورد علیه انه یلزم من ہذا ان یکون الواجب موجودا بوجودین الوجود الذی ہو عینه وحصة الوجود المصدری وہو باطل بدیہة واجیب عنه بان مناط الموجودیة ہو الاول دون الثانی لانه اعتباری ورد بانه لا معنی لقیام المبدء مع عدم صدق المشتق فکیف لا یکون قیام حصة الوجود به تعالی مناطا لصدق الموجود علیه سبحانه واجیب بان معنی المشتق امر اجمالی بسیط یرجع الی ما ترتب علیه آثار المبدء فمعنی الاسود ما ترتب علیه آثار السواد ومعنی الموجود ما ترتب علیه آثار الوجود لکن المشتق علی نحوین الاول المشتق الذی یترتب الآثار علی ما صدق علیه ذلک المشتق بقیام مبدء الاشتقاق به کالاسود فان ترتب الآثار علی ما صدق علیه الاسود انما ہو بقیام السواد به والثانی ما لا یکون کذلک بل یترتب الآثار علی مصداقه بنفس ذاته بلا قیام المبدء کالموجود بالقیاس الی الواجب اذ ترتب الآثار علی نفس ذاته بلا قیام معنی به فیکون مناط صدق الموجود علیه نفس ذاته لا بقیام الوجود المصدری او حصته به وتوہم صدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی ان معنی عینیة الوجود للواجب تعالی ہی عینیة مفہوم الموجود بمعنی ان ذاته ہی الموجود المعری عن الماہیة بخلاف الممکنات فانها ماہیات موجودة فالواجب موجود بحت لا شیٔ موجود وہو توہم فاسد لانه ان اراد بالموجود المفہوم المشتقی الانتزاعی فالقول بکونه عینا للذات الحقة الواجبة ضروری البطلان وان اراد به ما یصدق علیه ہذا المفہوم فاذن الواجب تعالی شیٔ یصدق علیه ہذا المفہوم وہو خلاف مذہبه ایضا ولا یبقی علی ہذا التقدیر فرق بین الذات الواجبة وبین الذوات الممکنة فانه کما ان الذات الواجبة مصداق لہذا المفہوم کذلک الذوات الممکنة فای فرق بینهما یکون به الموجود عین الواجب دون الممکنات فان فرق بان صدق الموجود علی الواجب تعالی من دون حیثیة اصلا لا تعلیلیة ولا تقییدیة بخلاف صدقه علی الممکنات رجع مآل العینیة الی انتفاء الحیثیة کما نقلناه عن المحقق الدوانی اولا وقد شدد ہذا القائل النکیر علی المحقق فی ہذا القول وتحقیق المقام علی وجه یمیط غواشی الاوہام ان الوجود یمکن ان یراد به معنیان الاول المعنی المصدری والثانی منشأ انتزاعه والاول لیس عینا لشیٔ من الحقائق اصلا والثانی عین الواجب فقط علی رای الحکماء وعین الممکن ایضا علی مذہب اہل الحق فمذہب الحکماء ہو ان الوجود الحقیقی نفس ذاته وآثار الوجود مترتبة علی نفس الذات الحقة ویسمی ہذا المعنی وجودا حقیقیا وقد یعبر عنه بفرد الوجود المصدری

ایضا و ہو غیر الصحۃ فمن قال انہ تعالی فرد الوجود المطلق اراد ہذا المعنی لاصحتہ وقد صرح المحقق الدوانی فی موضع من مشاجراتہ مع
معاصرہ بالفرق بین فرد الوجود وحصتہ بما حاصلہ ان فرد الوجود المصدری الذات التی یکون منشا لانتزاعہ وکذا من قال ان
الواجب نفس الوجود القائم بذاتہ وان الوجود غیر قائم بشیء اصلا لم یرد بالوجود المعنی المصدری ضرورۃ ان قیام المعنی المصدری
بنفسہ وعدم قیامہ بشیء کلاہما بدیہی البطلان بل اراد الوجود الحقیقی فہو قائم بنفسہ غیر قائم بشیء وصدق الموجود المشتق من الوجود
الحقیقی علی الممکنات من قبیل صدق المشمس علی الماء الموضوع فی الشمس فکما ان صدق المشمس علی الماء انما ہو لاجل نسبۃ بینہ
وبین الشمس کذلک صدق الموجود المشتق من الوجود الحقیقی انما ہو لاجل نسبۃ بین الممکنات وبین الواجب تعالی کالمضیء المشتق
من الضوء الحقیقی معنی معنی انہ ضوء قائم بنفسہ وما سواہ انما ہو مضیء لاجل نسبۃ بینہ وبین الضوء الحقیقی وکذا ینبغی ان یفہم من
قول المحقق فی اول ما نقلنا عنہ الا ان الامر الذی ہو مبدء لانتزاع المحمول الی آخرہ یعنی ان الوجود الحقیقی الذی ہو مبدء
لانتزاع الوجود المصدری فی الممکنات ذواتہا من حیث الاستناد الی الجاعل وفی الواجب ذاتہ بذاتہ فالوجود الحقیقی حقیقۃ
اذن ہو نفس ذات الواجب وموجودیۃ الممکنات انما ہی من جہۃ استنادہا وانتسابہا الیہ فقد لاح ان کلام المحقق بعد التامل غیر
مضطرب وان کلماتہ متطابقۃ وان کانت متخالفۃ فی بادی الرای وینطبق علیہ ایضا ما نقلنا عن البعض من ان فی الواجب ثلثۃ وجودات
واحد منہا عینہ وفی الممکنات وجودان فالحق ان مذہب الحکماء ہو ان الواجب وجود خاص حقیقی قائم بنفسہ والمعنی المصدری
زائد علیہ تعالی ینتزع عن نفس ذاتہ الحقۃ لکن الفرق بین الواجب والممکن فی ہذا الحکم مما لا وجہ لہ فان المہیۃ الممکنۃ ایضا وجود
حقیقی ای منشا لانتزاع الوجود المصدری وہو زائد علیہا ینتزع عن نفسہا والفرق بان الحقیقۃ الممکنۃ مجعولۃ والحقیقۃ الواجبۃ
لیست کذلک لا یجدی فیما نحن فیہ نفعا اذ ذلک لا یزید علی بیان معنی الامکان والوجوب والقول بان صدق الموجود علی
الممکنات انما ہو لاجل نسبۃ بینہا وبین الواجب ان ارید بالوجود ما ہو منشا لانتزاع الوجود وارید بالنسبۃ بین الممکنات
والواجب نسبۃ المجعولیۃ والجاعلیۃ فہو صحیح لکن لیس صدق الموجود علی الممکنات من قبیل صدق المشمس علی الماء فان المہیۃ
الممکنۃ نفسہا منشا لانتزاع ذہنی موجودۃ حقیقۃ بخلاف الماء فانہ لیس نفسہ مصداقا للمشمسیۃ وہذا ظاہر من الاصول التی سلفت
وان ارید بالموجود معنی آخر فلیتصور حتی ینظر فیہ ثم ہہنا اشکال وہو ان الوجود المصدری لو کان زائدا علیہ تعالی لم یکن لہ بد من علۃ
ویستحیل ان یکون علۃ غیر الذات والا لزم الامکان ولا نفس الذات والا لزم تقدم الذات علیہ بالوجود وہو باطل ولو لم
یکن زائدا علیہ لزم ان یکون الواجب معنی اعتباریا والجواب ان الامر الزائد علی الذات یتصور علی نحوین الاول ما یکون لہ
وجود غیر وجود الذات وتقرر مغایر لتقررہا والثانی ما یکون تقررہ بنفس تقرر الذات فالاول یحتاج الی علۃ البتۃ سواء کانت
الذات واجبۃ او ممکنۃ والثانی لما کان تقررہ بنفس تقرر الذات کان تابعا للذات فاذا کانت الذات واجبۃ کان ذلک الامر



ازانه غير محتاج الى علة اصلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات عن الجاعل بعينه صدور ذلك الامر عنه والوجود المصدري الذي
هو زائد على الذات من القبيل الثاني فلا يجب ان يكون له في كونه زائدا على الذات الواجبة من علة وفي كونه زائدا على الممكنات
من علة غير علة ذواتها والسر ان تقرر الانتزاعيات في الواقع هو تقرر مناشيها ومنشاء الوجود نفس الذات فتقرره هو تقررها
فالذات اذا كانت واجبة كان تقرر الوجود الذي هو تقرر الذات ايضا واجبا واذا كانت ممكنة كان تقرر الوجود مجعولا بعين جعل
تقرر الذات فان قيل فما حال مفهوم الموجود قلت حاله مثل حال الوجود سواء بسواء فانه كما ان للوجود نحوين من التقرر الاول
التقرر الذي هو تقرر المنشاء وحاله حال المنشاء فان كان المنشاء واجبا كان هذا التقرر للوجود واجبا وان كان المنشاء مجعولا كان
هذا التقرر مجعولا وبالجملة بين هذا التقرر وبين المنشاء وحدة بحتة في الواقع وانما التغاير في ملاحظة العقل والثاني تقرره بعد
الانتزاع في الذهن وهو مغاير لتقرر المنشاء متاخر عنه وهذا التقرر معلول البتة سواء كان المنتزع منه واجبا او ممكنا كذلك لمفهوم
الموجود ايضا نحوان من التقرر الاول تقرره الذي هو تقرر مصداقه وحاله حال تقرر المصداق فان كان المصداق واجبا كان
هذا النحو من تقرر مفهوم الموجود ايضا واجبا وان كان ممكنا كان ممكنا والثاني تقرر هذا المفهوم بعد الانتزاع في الذهن وهو مغاير لتقرر
المنشاء متاخر عنه وهذا التقرر معلول سواء كان المصداق واجبا او ممكنا فكما ان الوجود بحسب النحو الاول من التقرر ليس متاخرا
عن تقرر الذات بل تقرر الوجود هو تقرر الذات كذلك تقرر الموجود بالنحو الاول ليس متاخرا عن تقرر الذات وكما ان تقرر
الوجود بالنحو الثاني متاخر عن تقرر الذات كذلك تقرر الموجود بالنحو الثاني متاخر عن تقرر الذات ومن البدع ما تجشمه صاحب
الافق المبين حيث قال الوجود المطلق معنى مصدري لا يؤخذ من مبدء المحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا بل من نفس
ذات الموضوع المجعولة بجعل الجاعل ايا ما واما في القيوم الواجب بالذات فمعناه صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل
الموجود هو نفس الحقيقة المقدسة بنفس الذات ونسبة الموجودية المصدرية اليها كنسبة الانسانية الى ذات الانسان مثلا وكون المعنى
المصدري الانتزاعي متاخرا عن مرتبة نفس الذات لا يصادم كون مفهوم المحمول وهو الموجود متحققا في تلك المرتبة كما ان المعنى المصدري الانتزاعي الذي
هو الانسانية والحيوانية متاخر عن نفس الانسان والحيوان ومفهوم المحمول الذي هو الانسان او الحيوان محفوظ في مرتبة الماهية من حيث هي هي
لان العقل يحكم بان الانسانية والحيوانية المنتزعة اخرا ليس مطابقها وما ينتزع هي عنه الا نفس ذات الانسان والحيوان وبالجملة فمطابق المعنى المصدري المنتزع اولا
نفس ذات الموضوع بذاته وان لم يكن ذلك المعنى متحققا مع الموضوع في مرتبة جوهر ذاته بل يكون منتزعا اخرا لكن من نفس
الذات فمصداق حمل الوجود المطلق على الواجب تعالى نفس ذاته بذاته من غير ملاحظة حيثية غير ذاته كما ان مصداق الحمل في
الممكنات هو نفس الذات من حيث الصدور عن الجاعل لا حيثية تقوم بالذات انتهى ملخصا وانت تعلم ان الفرق بين الوجود
المصدري ومفهوم الموجود بكون الاول متاخرا عن مرتبة الذات وكون الثاني متحققا في تلك المرتبة مما لا يعقل اذ قد

بينا ان لكليهما نحوين من التقرر الاول تقررهما الذي هو تقرر المنشار والمصداق وهما في هذا التقرر غير متاخرين عن المنشار و
المصداق بل تقرر المنشار والمصداق هو تقررهما والثاني تقررهما بعد الانتزاع في الذهن وكلاهما بحسب هذا التقرر متاخران عن
الذات التي هي المنشار والمصداق وقياسه الوجود على الانسانية والموجود على الانسان وان كان صحيحا في الواقع لكن لا يصح
على رايه كما ستعرف ومع ذلك لا يجديه في بيان الفرق بين الوجود والموجود شيئا لان الانسانية بوجودها الذهني المنتزع
متاخرة عن نفس ذات الانسان المتقررة واما تقررها بنفس تقرر ذات الانسان فغير متاخر عن نفس ذاته البتة وكذلك
مفهوم الانسان بوجوده الذهني المنتزع متاخر عن نفس ذات الانسان المتقرر وان لم يكن متاخرا بتقرره الذي هو نفس تقرر
ذات الانسان ثم قال هذا القائل الوجود المطلق انما كان مسلوبا عن الممكن في مرتبة ذاته لانه لم يكن له ذات متقررة الا بجعل
الجاعل وكانت الذات المتقررة هي مطابق الحكم بالوجود وكانت الحيثية التي هي مصداق حمل الوجود هناك راجعة الى كون
الذات صادرة عن الجاعل بخلاف ما هو متقرر في ذاته بنفس ذاته فانه بنفس ذاته هو المحكي عنه بالوجود ومطابق الحمل من غير
قيام وجود به او اقتضاء منه لصدق الموجود عليه انتهى وانت تعلم انه لا يلزم من ان لا يكون للممكن ذات متقررة الا بجعل الجاعل
وكون الذات المتقررة هي مطابق الحكم بالوجود جواز ان يكون الوجود المطلق مسلوبا عن الممكن في مرتبة ذاته والا لزم سلب
نفسه عنه في مرتبة ذاته اذ مطابق الحكم بكون الشئ نفسه ذاته المتقررة وليس للممكن ذات متقررة الا بجعل الجاعل كما ذكره في الوجود
بعينه وانما يلزم من كون مطابق الحكم بوجود الذات المتقررة وعدم كون الممكن ذاتا متقررة الا بجعل الجاعل سلب الوجود عنه
حين كونه معدوما كما يصح سلب نفسه وسلب ذاتياته عنه حال عدمه مع ان هذا القائل قد اعترف فيما نقلنا سابقا بان نسبة
الوجود الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى نفس ذات الانسان فاما ان يكون نسبة الوجود الى الحقيقة الممكنة ايضا تلك النسبة
فلا يصح تجويز سلب الوجود في مرتبة ذات الممكن كما زعم او لا يكون كذلك فلا يكون مصداق الوجود نفس الحقيقة الممكنة بل هي
مع امر زائد عليها وقد سبق بطلانه والعجب انه قد اعترف بان مطابق الحكم بالوجود هي الذات المتقررة وقد صرح في الافق المبين
بان التقرر والفعلية اسمان لنفس الماهية ومع ذلك جوز سلب الوجود عن الممكن في مرتبة ذاته وهو تهافت ظاهر هذا وليعلم ان ما ذكره
من ان نسبة الوجود الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى ذات الانسان وان كان صحيحا في الواقع لكن لا يصح على رايه لان
الوجود معنى مشترك بين الموجودات فاذا كان نسبته الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى ذات الانسان كان اشتراك الوجود
كاشفا عن انبساط الحقيقة الواجبة على الكل كما هو مذهب صوفية الكرام بوأهم الله في دار السلام وهذا القائل بمراحل عن تصور
هذا المعنى وتخيله فضلا عن تحقيقه وتحصيله والله ولي التوفيق وهو الهادي الى سواء الطريق **قوله** اذ هو بذاته مبدء لانتزاعه تعليل
العينية بكونه سبحانه بذاته مبدءا لانتزاع الوجود مبني على تخيله ان معنى العينية هو انتفاء الحيثية التعليلية وقد عرفت فساده

WWW.NAFSEISLAM.COM

قوله ولا يصح ان يكون موجوبه ذهب المتكلمون الى ان الوجود زائد عليه سبحانه معلول له تعالى فمطابق صدق الوجود عليه ذاته تعالى من حيث انها مقتضية للوجود فالشارح يريد ان يبطل هذا المذهب ليحقق ان وجود الواجب تعالى عينه وخلاصة كلامه في اثبات العينية ان وجوده تعالى لو كان زائدا عليه كان ممكنا فيكون له علة فعلته اما غير ذاته تعالى وهو باطل لانه مستلزم لامكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا او نفس ذاته وهو ايضا باطل لما ذكره وليطلان الثاني يستلزم بطلان المقدم والحق ان المتكلمين سوى الاشاعرة يرون الوجود اعتبارا عقليا ولا يعتقدون انه صفة موجودة منضمة الى الحقيقة في الاعيان وكتب الكلام مشحونة بذلك ومع ذلك يقولون باشتراكه معنى بين الواجب والممكنات ويفرقون بين وجود الواجب وبين وجودات الممكنات بان وجود الواجب مقتضى ذاته ووجود الممكن ليس مقتضى ذاته فقد تلخص من كلامهم انهم يعتقدون ان الوجود انما تحققه بتحقق موصوفه لا بتقرر زائد على تقرر الموصوف فالموجود في الواقع هو الموصوف لكن تقرر الموصوف منسوب الى الوجود بالتبع ولذلك ذهب من سمى من المتكلمين الموجود بالتبع حالا الى ان الوجود من الاحوال وهذا الاعتقاد صحيح قطعا اذ قد بطل كون الوجود صفة منضمة فان ارادوا بكون وجود الواجب مقتضى ذاته تعالى انه علة حقيقة ووجوده معلول حقيقة فذلك غير معقول اذ ليس للوجود تقرر سوى تقرر الذات عند المتكلمين ايضا فلا معنى للعلية والمعلولية وانما يتصور العلية والمعلولية في تقررين متغايرين فالقول بالعلية والمعلولية حقيقة بين ذات الواجب تعالى ووجوده ليس مطابقا لاعتقادهم وان ارادوا به ان تقرر الوجود انما هو بتقرر الذات التي هي منشاءه فذلك حق لا ريب فيه وهو بعينه مذهب الحكماء ودلائل المتكلمين الموردة على اثبات زيادة الوجود عليه سبحانه انما تعطى ان مفهوم الوجود غير ذات الواجب كقولهم الوجود معلوم والواجب غير معلوم وغير المعلوم غير المعلوم وكقولهم الوجود مشترك والواجب ليس كذلك وكقولهم الوجود معنى واحد بالنوع فلا يختلف احواله حتى يكون عارضا في الممكنات عينا في الواجب الى غير ذلك ولا يفيد شيء من دلائلهم ان مصداق الوجود في الواجب ليس نفس ذاته بل هي مع حيثية زائدة فكلام المتكلمين في هذا المقام ليس قابلا للتشنيع **قوله** كما هو سنة اللوازم قد اشتهر ان لوازم الماهية معلولة لنفس الماهية وان مصداقها نفس الماهية من حيث انها مقتضية لها وفرق القائلون بعينية الوجود للواجب تعالى بين لوازم الماهية بالقياس الى الماهية وبين الوجود بالقياس الى الواجب بان اللوازم معلولة للماهية والوجود ليس معلولا للواجب تعالى ومصداق اللوازم هي الماهية من حيث اقتضائها اياها ومصداق الوجود نفس ذات الواجب تعالى بلا حيثية اصلا والحق ان لوازم الماهية امور اعتبارية لا تحقق لها بنفسها في الواقع انما التقرر في الواقع للماهية وهي متقررة في الواقع بتقرر تلك الماهية لا بتقرر زائد نعم لها تقرر ذهني بعد الانتزاع مغاير لتقرر منشاء انتزاعها وكذا الوجود امر اعتباري لا تحقق له بنفسه في الواقع انما التقرر لمنشاءه والوجود متقرر بعين تقرر المنشاء نعم له تقرر ذهني بعد الانتزاع مغاير لتقرر المنشاء فتقرر الاربعة مثلا في الواقع هو تقرر وجودها وهو بعينه تقرر الزوجية وليس تقرر الوجود وتقرر الزوجية

زائدا على تقرر الاربعة في الواقع بل في الواقع تقرره واحد اذا تمهد هذا التصوير فنقول ان كان المراد بكون الماهية علة للوازمها ان الماهية
علة لتقرر لوازمها في الواقع بمعنى التقرر الذي هو بعينه تقرر الماهية فذلك باطل لاستلزامه كون الماهية علة لتقررها لان ذلك التقرر
للوازم هو بعينه تقرر الماهية بلا فرق وان اريد بكون الماهية علة للوازمها انها منشأ لانتزاع لوازمها فذلك صحيح لكن المهية
منشأ لانتزاع الوجود ايضا والحقيقة الواجبة منشأ لانتزاع وجودها فهذا المعنى من العلية متحقق بين الحقيقة الواجبة وبين الوجود
ايضا فلا وجه للقول بعلية الماهية للوازمها وعدم علية الواجب لوجوده وما زعموا من ان مصداق اللوازم هي الماهية من حيث
اقتضائها للوازم ليس له معنى لان مصداق اللوازم ومنشأ انتزاعها ما نفس الماهية بلا حيثية زائدة اصلا فلا يكون مصداقها
هي الماهية من حيث اقتضائها للوازم واما الماهية مع حيثية الاقتضاء فهذا صريح البطلان لان الاقتضاء ليس جزء من منشأ
انتزاع اللوازم ولانه معنى نسبي لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه وهي نفس الماهية الملزومة بلا زيادة حيثية فمنشأ انتزاع
اللوازم بالحقيقة هي نفس الماهية الملزومة بلا حيثية اصلا ولانه لا يعقل اقتضاء الماهية للوازمها الا بمعنى كونها منشأ لانتزاعها
فلو كان مصداق اللوازم ومنشأ انتزاعها هي الماهية من حيث الاقتضاء كان الحاصل ان مصداق اللوازم ومنشأ
انتزاعها الماهية من حيث كونها منشأ انتزاع اللوازم وهذا كلام خال عن التحصيل ومن الاضاحيك ما قال صاحب الافق المبين
من ان لازم الماهية انما علة كونه للماهية هي نفسها المتقررة المقتضية لذلك اللازم على ان يكون حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود
فان الوجود اول ما ينتزع من المهية المتقررة بالقياس الى سائر اللواحق فالماهية المتقررة هي نفسها مطابق هذا الحكم ومبدء
هذا الانتزاع فيكون موجوديتها قبل اعتبار تلبسها بشيء ما اي شيء كان مما هو يلحق جوهر الذات وليس يدخل في قوام سنخ الحقيقة
انتهى وانت وكل من يستحق الخطاب تعلمان فساد ما تخيل بما ذكرنا آنفا واما قوله بان علة كون اللازم للمهية هي نفسها الى آخره
فلا معنى له اذ لا معنى لكون الماهية مخلوطة بالوجود الا كونها مصداقا له ومنشأ انتزاعه وهي كما انها مصداق للوجود كذلك
هي مصداق للوازمها والمهية المتقررة التي هي مصداق للوجود واللوازم واحدة فليس بين مصداق الوجود ومصداق اللوازم في
الواقع تغاير وتعدد فضلا عن ان يكون بينهما تقدم وتأخر فالمهية اذ هي مخلوطة بالوجود مخلوطة باللوازم ايضا فلو كانت مقتضية
للوازم وكانت حين الاقتضاء مخلوطة بالوجود حتى يلزم من ذلك تقدم الوجود على اللوازم كما زعم كانت حين الاقتضاء مخلوطة
باللوازم ايضا فيلزم تقدم اللوازم على نفسها وهو خلف باطل واما قوله الوجود اول ما ينتزع عن الماهية المتقررة فمسلم لكن ليس كون الوجود
اول الانتزاعيات عن الماهية المتقررة لكون الوجود ماخوذا في منشأ انتزاع سائر الانتزاعيات حتى يكون منشأ انتزاعها المهية
من حيث انها قد انتزع الذهن عنها الوجود ووصفها بل معناه ان الذهن ينتزع الوجود عن الماهية المتقررة قبل ان ينتزع عنها
سائر الانتزاعيات لان الوجود اعرف المفهومات واجلاها فهو اقدم في الحصول الذهني وانتزاع الذهن من سائر اللواحق لا

ان لا انتزاع الوجود مخلاف انتزاع سائر الانتزاعيات حتى يكون الوجود ماخوذا فى مصداقها على انه لو فرض وسلم ان لا انتزاع الوجود خلا
فى انتزاع سائر الانتزاعيات فلا يلزم من ذلك ان يكون مصداق الوجود مقدما على مصداق سائر الانتزاعيات لان الوجود حكاية
عن نفس الحقيقة المتقررة والعقل حاكم بان مصداق جميع اللواحق والانتزاعيات يجب ان يكون متقررا فى الواقع فالعقل يحكم بان كلما
ينتزع شئ عن شئ فان ذلك الشئ المنتزع منه موجود اى مصداق للوجود فالعقل حاكم بكون منتزع سائر الانتزاعيات عن الماهية بعد
انتزاع العقل معنى الوجود عنها من جهة حكمه باستحالة انتزاع مفهوم عما لا يكون مصداق الوجود اى لا يكون حقيقة متقررة ومن جهة استلزام
ملاحظة التقرر انتزاع معنى الوجود من حيث ان الوجود عبارة عن مفهوم التقرر فى مرتبة الحكاية لا من جهة ان مصداق الوجود مقدم
على مصداق اللوازم وهذا التحقيق دقيق يحتاج فى فهمه الى تلطيف القريحة **قوله** والا فمع طباع وجد فوجد اعلم ان الناس قد خبطوا فى هذا
المقام لا سيما صاحب الافق المبين وقد خبط الشارح فى اقتفاء اثره وهذا آفة التقليد فلنقص عليك ما قالوا فى هذا الباب ثم لننفض
جلباب الارتياب عن وجه الصواب فنقول قد استدل الحكماء على عينية الوجود للواجب بانه لو كان زائدا عليه لكان معلولا اما لغيره
وهو باطل لاستلزامه امكان الواجب ولذاته تعالى فيكون ذاته تعالى مقدمة عليه بالوجود فيقع طباع وجد فوجد بين الواجب تعالى
وبين الوجود ويصح ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود فيكون وجوده تعالى فى مرتبة العلة مقدما على وجوده المعلول فاما ان يكون ذلك
الوجودان متحدين فيلزم تقدم الشئ على نفسه وهو بديهى البطلان او متغايرين فيلزم ان يكون الواجب موجودا بوجودين بل بوجودات
شتى غير متناهية وهو ايضا باطل بديهة لما سيأتى واعترض الامام فى شرح الاشارات بانه اذا كان وجود الممكن زائدا عليه كما هو مذهبهم
كان قائما به فيكون الممكن قابلا له والقابل يجب تقدمه على المقبول فقد لزم عليهم فى الممكن ما الزموا المتكلمين فى الواجب والحاصل
ان الماهية الممكنة علة قابلة للوجود عند الحكماء كما ان ذات الواجب علة فاعلة له عند المتكلمين فلو وجب تقدم العلة الفاعلة للوجود
على الوجود بالوجود كما زعمه الحكماء فى هذا الدليل لزم تقدم الماهية الممكنة على وجودها بالوجود ايضا اذ العلية فى كليتهما متحققة غاية الامر ان
العلة فى الاول فاعلة وفى الثانى قابلة واجاب عنه المحقق فى شرح الاشارات بان كلامه هذا مبنى على تصوره ان للماهية ثبوتا
فى الخارج دون وجودها ثم الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا فى العقل لا بان تكون
فى العقل منفكة عن الوجود فان الكون فى العقل وجود عقلى بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود و
عدم اعتبار الشئ ليس اعتبار العدم فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها
وجود منفرد وللوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون
قابلة للوجود عند وجودها فى العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فى العقل فقط انتهى وهذا الكلام بظاهره فاسد
لان مبنى النقض ليس ما زعمه هذا المحقق من تصور الناقض ثبوت الماهية فى الخارج بدون الوجود لان الناقض غير قائل به على

تقدير القول بثبوت الماهية بدون الوجود ليس للنقض وجه اذ تقدم التشبث كاف فى كون الماهية قابلة للوجود على ان معنى النقض وهو اجراء الدليل حيث تخلف الحكم انما يحصل اذا لم يكن قبول الوجود مشروطا بسبق الثبوت اذ حاصله ان الدليل يقتضي سبق الوجود للقابل الوجود ايضا مع انه باطل الا ان يوجه بان مراده ان كلام الناقض مبني على تصور انه يلزم من كون المهية قابلة للوجود ثبوت الماهية فى الخارج قبل الوجود كما يلزم ذلك من كونها فاعلة وذلك تصوير لاستدلاله كما ذكره مفصلا ثم انه اعترض على هذا الجواب بان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية وما يقال من ان الوجود بمعنى الموجود عين الماهيات الخارجية وعارض لها فى الاعتبار الذهني فيجوز ان يسمى عقليا باعتبار انه زيادة على الماهية فى اعتبار العقل وان يسمى خارجيا باعتبار انه عين الماهية فى الخارج وهذا هو المراد بالصفة الخارجية وتسمية بالصفة لكونه عرضا عاما للمهيات ولا اخفاء فى ان فاعل الموجود الذى هو عين الامر الخارجي يجب ان يكون موجودا فى نفس الامر ولا يجوز ان يكون امرا اعتباريا كالمهية من حيث هى هى التى لا توجد الا فى ملاحظة العقل ساقط لجريان مثل ذلك فى القابل ايضا فان القابل للوجود بمعنى الموجود الذى هو عين الامر الخارجي لا يجوز ان يكون امرا اعتباريا بل يجب ان يكون فى نفس الامر فالفرق بين القابل والفاعل تحكم وقال صاحب المحاكمات فى توجيه كلام المحقق ان حاصله انه ان اريد بكون الماهية قابلة للوجود انها قابلة له فى العقل بخلاف انها ليست بمتقدمة بل هى متقدمة فى الوجود العقلي ضرورة ان الماهية تتحقق فى العقل ثم يعرض لها الوجود الخارجي وان اريد انها قابلة له فى الخارج فهو ممنوع وانما يكون ذلك لو كان للوجود وجود منفرد عن وجود المهية فى الخارج كما فى اتصاف الجسم بالبياض وهو باطل واورد على هذا التوجيه بوجوه الاول ان قول المحقق ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فى العقل لغو لا دخل له فى الجواب على هذا التوجيه فانقيل انه بيان للفرق بين القابل للوجود والفاعل للوجود قبل الكان الوجود صفة خارجية كانت المهية قابلة له فى الخارج وان لم يكن صفة خارجية لم يكن الماهية على تقدير كونها فاعلة لوجودها فاعلة لصفة خارجية الثاني انه لا يرتبط هذا التوجيه بقول المحقق كلامه هذا مبني على ان للمهية ثبوتا فى الخارج دون وجودها الثالث انه للناقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود بحسب العقل وكفى فى تقدم العلة القابلة تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل وليكف فى تقدم العلة الفاعلة ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون له تقدم بحسب الوجود الخارجي فان قيل الكلام فى ماهية الواجب ووجودها فلو كانت علة لوجودها الخارجي كان الوجود العقلي لماهية الواجب مقدما على وجوده الخارجي فيلزم ان تحقق عقل قبل وجود الواجب وهو محال قلنا معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة مقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا تقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا تقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان تحقق عقل قبل وجود الواجب.

بل اللازم وجود العقل قبل الوجود العقلي لوجود الواجب ما في الحواشي القديمة للمحقق الدواني من انه لو كانت الماهية باعتبار وجودها
في العقل علة فاعلة للاتصاف بالوجود الخارجي كان موجوديتها في العقل قبل اتصافها بالوجود الخارجي فيلزم ان يكون قبل
اتصافها بالوجود الخارجي فعل البتة وهو صريح البطلان غير وارد لان اتصاف الماهية بالوجود الخارجي بمعنى ان يكون هناك
موصوف وصفته انما هو في العقل واما كونه تعالى موجوداً في الخارج فليس اتصافاً اذ مصداقه نفس ذاته الحقة وليس الوجود متمايزاً
عنها في الخارج حتى يتحقق الاتصاف بنفس كون الواجب موجوداً في الخارج فالاتصاف انما يتحقق في العقل فيجوز ان يكون علته
هي الماهية الواجبة وتكون مقدمة عليه بحسب الوجود العقلي ولا يلزم من ذلك الا تقدم العقل على اتصافه بالوجود الخارجي الذي هو في
الذهن لا على كونه موجوداً في الواقع فان ذلك ليس هو الاتصاف فان قيل لا يعقل كون الماهية علة لاتصافها بالوجود الخارجي
الا اذا كانت علة لمصداق الاتصاف وهي الماهية الموجودة في الخارج فلو كانت الماهية علة لاتصافها بالوجود الخارجي ومتقدمة عليه بحسب وجودها
العقلي كانت متقدمة على كونها موجودة في الخارج بحسب الوجود العقلي فيكون كونها موجودة في الخارج متأخراً عن وجودها العقلي ووجودها العقلي متأخر
عن وجود العقل والمتأخر عن المتأخر متأخر فيكون كون الواجب موجوداً متأخراً عن وجود العقل وهو صريح البطلان قلت ان كان الكلام في المصداق فلا نعقل فاعلية الواجب
لوجوده ولا قابلية الممكن لوجوده فيلغو الكلام من الراس وتحقيق المقام على وجه تنكشف به الاوهام انه لا يخلو اما ان يكون الوجود صفة منضمة
او امراً انتزاعياً فان كان صفة منضمة وقيل ما به الموجودية في الواجب ايضاً صفة منضمة اليه فاستدلال الحكماء على بطلانه تام بلا ريبة لان
حقيقة الواجب لو كانت علة للوجود الذي هو صفة منضمة اليها كانت متقدمة عليه بالوجود ويقع طباع وجد فوجد يعني وجدت الحقيقة فوجد
وجودها فيلزم اما تقدم الوجود على نفسه او موجودية الواجب بوجودين بل بوجودات غير متناهية لكن يكون هذا الاستدلال منقوضاً
بوجود الماهية الممكنة لانه صفة منضمة اليها كما هو رأي المشائية والماهية الممكنة محل وعلة قابلة لها وكما يلزم العلة الفاعلة ان تكون متقدمة
على معلولها كذلك يلزم العلة القابلة ان تكون متقدمة على مقبولها بلا فرق فيكون النقض على الحكماء وارداً على هذا التقدير ولا ينفع
ما قال المحقق في الجواب او يكون اتصاف الماهية بالوجود على هذا التقدير اتصافاً انضمامياً كاتصاف الجسم بالبياض ويجب ان
يكون المنضم اليه متقدماً على المنضم بالوجود البتة ولا يجدي ايضاً ما يقال ان قابل الوجود يجب ان يكون خالياً عن الوجود لئلا يلزم حصول
الحاصل وعن العدم ايضاً لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود وذلك لان قابل الوجود بمعنى ما ينضم اليه الوجود يجب
ان يكون موجوداً اذ انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه وبطلان حصول الحاصل انما يدل على بطلان كون الوجود صفة منضمة
لا على خلو قابل الوجود عن الوجود بعد تسليم كون الوجود صفة منضمة فان كون المنضم اليه خالياً عن الوجود صريح البطلان وان كان الوجود
امراً انتزاعياً فالاستدلال المذكور غير معقول لانه ان قيل ان ماهية الواجب لو كانت علة لوجودها كانت سابقة عليه بالوجود
وصح ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود كان ذلك كلاماً لغواً ليس تحته طائل اذ ليس تكوين للوجود المصدري الانتزاعي وجود

فی الواقع متاخر عن وجود منشائه حتی یکون المهیة التی ہی منشائه سابقة علیه یصح ان یقال وجد الواجب فوجد الوجود بل لیس
لکون الواجب علة لوجوده علی ہذا التقدیر معنی سوی انه منشاء انتزاعه وہذا مما لا یمکن انکاره فکیف یستدل علی بطلانه ولو صح
بطلانه بما ذکروه جری البیان فی ابطال کون الذات الممکنة قابلة للوجود ای منشاء لانتزاعه ایضا بلا فرق بینه وبین کون الواجب
فاعلا لوجوده بمعنی منشاء انتزاعه والفرق الذی یفهم من کلام المحقق الطوسی فی جواب النقض انما ہو بان اخذ الوجود حیث ہو وصف
للممکن امرا انتزاعیا فمنع سبق الممکن علیه لا فی الوجود العقلی واخذ حیث فرض الواجب علة له صفة خارجیة حتی لا یکفی لعلیته الواجب
تقدم الواجب علیه فی الوجود العقلی واما ان اخذ الوجود فی المقامین بنحو واحد فلا فرق اما اذا اخذ الوجود بمعنی ما به الموجودیة اعنی
ما ہو منشاء لانتزاع الوجود المصدری وجوز زیادته علی الممکن وابطل زیادته علی الواجب بالاستدلال المذکور فلان الوجود
الحقیقی اعنی ما به الموجودیة لو کان زائدا علی الممکن وصفة منضمة الیه کان الممکن متقدما علیه کما انه لو کان زائدا علی الواجب
کان معلولا له وکان الواجب متقدما علیه فیلزم تقدم الوجود علی نفسه او موجودیة بوجودات فی کلا المقامین واما اذا اخذ الوجود
بالمعنی المصدری الانتزاعی وجوز کون الممکن قابلا له بحسب الوجود العقلی وابطل کون الواجب فاعلا له بالاستدلال المذکور
فلا یتم الاستدلال فی کلا المقامین لانه اذا کان الممکن قابلا له بحسب الوجود العقلی متقدما علیه بحسب ذلک الوجود لم یکن معنی تقدم
الممکن علیه فی الوجود العقلی الا ان العقل اذا انتزع منه الوجود ووصفه به لاحظ ذات الممکن اولا ثم لاحظ الوجود فوصفها به ومثل ہذا
متحقق فیما اذا فرض الواجب فاعلا للوجود المصدری فالعقل یلاحظ الواجب اولا وینتزع منه الوجود فیلحظ ثانیا فیحکم بتقدم الواجب
علیه لکونه منشاء انتزاعه فیکون الوجود العقلی للواجب سابقا علی الوجود العقلی لوجوده ولا یلزم من ذلک تقدم شیء من العقول علی وجوده
الواجب فی الخارج من جهة تقدم العقل علی وجوده العقلی المقدم علی وجوده الخارجی المعلول له وذلک لان معنی معلولیته علی ہذا التقدیر
ہو صحة انتزاعه منه لا المعلولیة حقیقة اذ لیس للوجود المصدری تحقق فی الواقع وراء تحقق مصداقه فلو کان الوجود معلولا حقیقة کان

WWW.NAFSEISLAM.COM

مصداقه معلولا حقیقة فیلزم علیة ذات الواجب لنفسها وہی غیر معقولة اصلا ولا ہی مما یحسب القول به احد حتی یحتاج الی ابطاله
ومع ذلک فالاستدلال الذی فیه الکلام غیر نابعض بل غیر متوجه علی ابطال ذلک اذ لو فرض ان الواجب علة لنفسه لم یصح
ان یقال انه علی ہذا التقدیر یقع طباع وجد فوجد بینه وبین الوجود فانکان الوجود المعلول عین الوجود المقدم الی آخر الدلیل
بل اللازم علی ہذا الشق ان یقع طباع وجد فوجد بینه وبین نفسه وکلام الشارح صریح فی ان الکلام فی نفی علیة الواجب للوجود
المصدری لا فی نفی علیته لمصداقه وفی ان حال الوجود بالقیاس الی الواجب لیس کحال اللوازم بالقیاس الی المهیة وکلام
صاحب الافق المبین ناطق بان المقصود ہو ان الوجود لیس من لوازم المهیة فعلم ان الکلام فی نفس الوجود المصدری لا فی
مصداقه علی انه لو کان الکلام فی المصداق عاد الی الشق الاول وہو ان یوخذ الوجود فی کلا المقامین بمعنی ما به الموجودیة وقد

عرفت انه على ذلك الشق لا يمكن الفرق بين وجود الواجب وبين وجود الممكن بكون وجود الواجب عينه وكون وجود الممكن زائدا عليه
ومع ذلك كله فالحكماء المشائية قائلون بان الوجود في الواجب عينه وفي الممكن صفة منضمة اليه فنقض الامام وارد عليهم بلا ريبة و
لا ينفع ما قال المحقق في جوابه لابتنائه على ان الوجود اعتبار عقلي وهو خلاف ما ذهب اليه الحكماء فلا يكون ما ذكره جوابا من قبلهم
وقد ظهر بما ذكرنا سقوط ما قيل في توجيه كلام المحقق من ان مراده ان النقض مبني على كون الوجود صفة منضمة الى الممكن وهو يقتضي
ثبوت المهية في الخارج قبل الوجود وكون الوجود صفة حالة فيها وليس الامر كذلك وانما يكون كذلك لو كان للوجود وجود منفرد
عن وجود المهية كما هو شان الصفات الانضمامية بالقياس الى موصوفاتها وليس كذلك فاذن اتصاف الماهية بالوجود انتزاعي
وكونها قابلة له انما هو بحسب الوجود الذهني فلا يلزم من كونها قابلة للوجود الا التقدم بحسب الوجود العقلي بخلاف الفاعلية اذ لا بد
فيها من اتصاف الماهية بالوجود في الخارج فلا بد من التقدم بحسب الخارج ولا يجوز ان يكون فاعليتها للوجود بحسب العقل والا لزم
تقدم العقل على موجودية الباري تعالى مع ان الفطرة شاهدة بان فاعل الامر الخارجي لا بد له من وجود خارجي انتهى اما اولا
فلانه ان كان الكلام في الوجود الحقيقي فلا يمكن ان يقال ان اتصاف المهية بالوجود انتزاعي وقابليتها له بحسب العقل اذ الوجود
الحقيقي ليس امرا انتزاعيا وان كان في الوجود المصدري وكان معنى فاعلية المهية اياه كونها بنفسها منشأ لانتزاعه كما ان معنى فاعلية
المهية للوازمها ذلك وهذا لا يستلزم الا سبق نفس المهية المتقررة في الخارج على الوجود الانتزاعي الذهني لا سبق الوجود على نفسه
ولا سبق عقل ما على موجودية الباري سبحانه نعم يستلزم سبق العقل على الوجود الانتزاعي التعقلي لمفهوم الوجود بعد انتزاعه عن ذاته تعالى
ولا ضير فيه واما قوله فاعل الامر الخارجي لا بد له من وجود خارجي فمسلم لكنه ان اريد بالامر الخارجي الامر الموجود في الخارج فليس الوجود
المصدري امرا خارجيا بهذا المعنى وان اريد به ما له النسبة ما الى الخارج وان لم يكن موجودا في الخارج فان اريد بفاعله منشأ انتزاعه
المتقرر في الواقع وبكون فاعله مما لا بد له من وجود خارجي كونه مما يجب ان يكون بنفسه مصداقا للموجودية الخارجية في الواقع فصحيح
ومسلم ونحن مساعدون عليه قائلون بان فاعل الوجود اي منشأ انتزاعه بنفسه مصداق للموجودية الخارجية لكن لا يلزم من ذلك
تقدم الوجود على الوجود وان اريد بفاعله فاعل مصداقه فهذا خروج عن المبحث اذ الكلام على هذا الشق في الوجود المصدري لا في
مصداقه الذي هو الوجود الحقيقي واما ثانيا فلان القول بان اتصاف المهية بالوجود انتزاعي وان الماهية قابلة له بحسب الوجود
العقلي تسليم لما الزمه الناقض من عدم زيادة الوجود في الممكن ايضا على المهية اذ منشأ انتزاع الوجود على هذا التقدير هي نفس المهية
بلا انضمام امر اليها اذ لو كان مصداقه ومنشأ انتزاعه امرا منضما الى الماهية جرى النقض بذلك الامر المنضم فهذا بالحقيقة ليس جوابا
عن النقض بل تسليم له واما ثالثا فلان النقض الزامي على المشائية القائلين بان وجود الممكن صفة منضمة اليه فهذا الجواب لا يصح
من قبلهم لابتنائه على انكار كونه منضما هذا ولعلك قد دريت بما ذكرنا ان ما زعمه صاحب الافق المبين من ان الكلام في الوجود

المصدري وانه ليس معلولا له تعالى على نحو معلولية اللوازم للماهية وتبعه الشارح ليس مما ينبغي ان يصغي اليه فضلا عن ان يعول عليه وان الفرق بين وجود الممكن ووجود الواجب بان الاول زائد على الماهية والثاني عين الحقيقة مما لا سبيل اليه والكلام وان افضى الى الاطناب والتطويل لكنه لا يخلو عن الافادة لاهل التحصيل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل **قوله** تقدم عليه بحسب الوجود المشهور في تقرير هذا الكلام ان الواجب سبحانه لو كان علة لوجوده تقدم على وجوده بالوجود فيكون الوجود المعلول مسبوقا بالوجود فان كان الوجود المسبوق عين الوجود السابق فيلزم تقدم الشئ اي الوجود على نفسه وهو باطل وان كان غيره لزم موجودية الواجب سبحانه بوجودين وهو ايضا صريح البطلان فالشئ في قوله فيلزم تقدم الشئ على نفسه هو الوجود والضمير في او موجوديته راجع الى الواجب بالذات ويمكن ان يقال معنى كلامه انه لو كان الوجود معلولا له تعالى كان الواجب سابقا عليه بالوجود اذ لا معنى لكون الوجود معلولا الا كون مصداقه معلولا اذ لا تقرر له سوى تقرر المصداق فيكون الواجب الذي هو بنفسه مصداق الوجود سابقا على مصداق الوجود فاما ان لا يكون بين السابق والمسبوق تغاير اصلا فيلزم تقدم الشئ اعني الواجب على نفسه او يكون بينهما تغاير فيكون الواجب مصداقا للوجود مرتين مرة في مرتبة العلية ومرة في مرتبة المعلولية فيلزم موجوديته بوجودين ويمكن ان يقال انه ابطال لكون وجوده تعالى معلولا له سبحانه على تقديري كون الوجود امرا انتزاعيا وكونه امرا انضماميا وتقريره انه لو كان الوجود معلولا له تعالى كان الواجب سابقا عليه بالوجود فان كان الوجود امرا انتزاعيا كان معنى علية الواجب له عليته تعالى لمصداقه اذ لا تقرر له سوى تقرر مصداقه فمعنى معلولية الوجود هي معلولية مصداقه وهو نفس ذات الواجب بلا انضمام امر اليها فيلزم تقدمه تعالى على نفسه وان كان امرا انضماميا كان الواجب سابقا على وجود نفسه بالوجود فيلزم موجوديته تعالى بوجودين فالمراد بالشئ على هذين التوجيهين في قوله تقدم الشئ على نفسه الواجب نفسه والضمير في قوله او موجوديته بوجودين راجع الى القريب وهو الشئ ويمكن ايضا ان يقال ان معنى كلامه ان الواجب لو كان علة لوجوده كان سابقا عليه بالوجود فذانك الوجودان اما متحدان فيلزم تقدم الوجود على نفسه وهو مستلزم لتقدم الواجب على نفسه اذ تقدم الوجود على الوجود مع اتحادهما يستلزم تقدم المصداق على المصداق مع اتحادهما والمصداق هو الواجب او متغايران فيلزم موجودية الواجب بوجودين وعلى هذا التوجيه ايضا المراد بالشئ في قوله تقدم الشئ على نفسه هو الواجب والضمير في قوله او موجوديته راجع الى الشئ **قوله** او موجوديته بوجودين الظاهر ان كلمة او ههنا للانفصال الحقيقي لان الوجودين ان كانا متحدين لزم تقدم الشئ على نفسه وان كانا متغايرين لزم موجودية الواجب بوجودين ولان تقدم الشئ اعني الواجب على نفسه لازم على تقدير كون الوجود امرا انتزاعيا وموجودية الشئ بوجودين لازمة على تقدير كون الوجود صفة منضمة كما بيناه في التوجيه الثالث والحق ان كلمة او لمنع الخلو فان كلام الشارح انما هو في الوجود المصدري فلو كان الواجب علة له كما هو شان الماهية بالقياس الى لوازمها كان سابقا عليه بالوجود فيكون له تعالى وجودان سابق ومسبوق فان كانا

WWW.NAFSEISLAM.COM

متحدين لزم تقدم الشئ على نفسه بوجهين الاول تقدم الوجود على نفسه والثاني تقدم مصداق احد الوجودين على مصداق الوجود الثاني
مع كون مصداقيهما واحدا هو الواجب وان كانا متغايرين لزم موجودية الواجب بوجودين ولزم تقدم الواجب على نفسه ايضا لان احد
الوجودين لما تقدم على الآخر لزم تقدم مصداق احد الوجودين على مصداق الوجود قطعا اذ ليس للوجود المصدري تقرر يتقدم
على شئ بحسب الواقع وراء تقرر المصداق فتقدمه هو تقدم مصداقه واذا المصداق واحد لزم تقدم المصداق على نفسه فاللازم على
هذا الشق ليس هو موجودية الواجب بالوجودين فقط بل هي مع تقدم الشئ اعني الواجب على نفسه فافهم **قوله** بل بوجودات غير
متناهية وذلك لانا نسوق الكلام في الوجود السابق فانكان عين الذات ثبت المطلوب والا كان معلولا للذات لاستحالة ان
يكون مستفادا من الغير فيكون مسبوقا بوجود آخر والكلام فيه الكلام فاما ينتهي الى وجود هو عين الذات وهو المطلوب او لا ينتهي
فيلزم موجودية تعالى بوجودات غير متناهية **قوله** وهما محالان اما استحالة تقدم الشئ فغنية عن البيان واما استحالة موجودية
بوجودين فلان الشئ الواحد لو وجد بوجودين بمعنى ما به الموجودية فانكان ما به الموجودية نفس الذات لزم ان يكون الذات الواحدة
ذاتين وانكان غير الذات فان كفى احدهما في موجودية الذات كان الآخر لغوا فلا يكون ما به الموجودية وان لم يكف احدهما بل كان
موجودية الذات بهما جميعا لم يكن كل منهما ما به الموجودية وهو خلاف الفرض ولو وجد شئ واحد بوجودين مصدريين فاما ان يكون
مصداقهما واحدا فلم يكن هناك الا وجود واحد فان الوجود نفس صيرورة الذات واما ان يكون مصداقهما متعددا فلا يكون
الذات واحدة والسر فيه ان الوجود انما يتعدد بتعدد المضاف اليه فاذا كان المضاف اليه واحدا كان الوجود واحدا واما
استحالة موجودية بوجودات غير متناهية فلانه لما امتنع موجودية شئ واحد بوجودين كان موجودية بوجودات لا تتناهى اولى
بالامتناع ولانه لو وجد شئ واحد بوجودات لا متناهية فاما ان يكون تلك الوجودات اللامتناهية موجودات خارجية او مفهومات
انتزاعية ذوات مناشئ موجودة خارجية وعلى التقديرين تلك الوجودات او مناشيها مترتبة لكون كل منها
تلو السابقة مع كونها لا متناهية فيجري فيها براهين التسـ ولما سياتي فيما بعد فانتظر **قوله** او مجموع الوجودات كالوجود الاول
النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها اذ التعليلية وفي بعضها او الفاصلة وهذه العبارة منتحلة عن الافق المبين والاوفق بما في
الافق المبين اذ التعليلية حيث قال ليس يتصور ان يكون الوجود لازما لمهية ما اصلا والا كان يقع طباع وجد فوجد
بين المهية ووجودها اللازم لها نفسها فيتقدم وجود المهية على وجودها اللازم فاما ان يكون الوجود المتقدم هو الوجود المتاخر
فكيف يتصور ان يكون بعينه يتقدم على نفسه واما ان يكون هناك وجودان متقدم ومتاخر فكيف يتكثر
الوجود ما لا يتكثر الموضوع على ان الكلام في المتقدم كالكلام في المتاخر فيتسـ وليس الغرض
لبطلان التسـ فانه مما لم يتبين بعد بل ان مجموع الوجودات المتسلسلة كالوجود الاول انتهى بالفاظه

بالفاظہ فقد علل استحالۃ موجودیۃ الشیٔ بوجودات لامتناہیۃ بکون مجموع الوجودات کالوجود الاول و حاصل التعلیل ان مجموع الوجودات الزائدۃ اللامتناہیۃ بحیث لایشذ عنہا شیٔ معلول لہ تعالی علی ہذا التقدیر کالوجود الاول ای الوجود الذی فرض اولا کونہ معلولا لہ سبحانہ فیکون الواجب سبحانہ سابقا علی ذلک المجموع بالوجود و یکون ذلک الوجود السابق علی المجموع ایضا زائدا علیہ سبحانہ فیکون خارجا عن ذلک المجموع لکونہ سابقا علیہ فلا یکون المجموع مجموعا ہف وحاصلہ ان مجموع الوجودات اللامتناہیۃ الزائدۃ علیہ سبحانہ کالوجود الاول فی المعلولیۃ فیکون مسبوقا بالوجود فلا یکون غیر متناہ بل متناہیا من جانب المبدء والخلف فی التقریر الاول ان لایکون مافرض مجموعا مجموعا وفی التقریر الثانی ان لایکون مافرض متسلسلا متسلسلا ویمکن ان یقرر بان مجموع الوجودات الغیر المتناہیۃ کالوجود الاول من حیثانہ کما ان الوجود الاول مابالعرض کذلک جمیع الوجودات مابالعرض اذ کل وجود یفرض من ہذہ الوجودات مسبوق بوجود آخر ولیس فی سلسلۃ الوجودات الغیر المتناہیۃ وجود یکون مابالذات غیر مسبوق بوجود آخر واذا کان کذلک امتنع تحقق تلک الوجودات لامتناع تحقق مابالعرض بدون مابالذات فامتنع موجودیۃ الواجب بتلک الوجودات فقول الشارح اذ مجموع الوجودات علی ہذا التقدیر تعلیل لقولہ وہما محالان لما کان استحالۃ تقدم الشیٔ علی نفسہ وموجودیۃ الشیٔ الواحد بوجودین بدیہیۃ مشہورۃ اعرض عن بیانہا واحالہ الی الفطرۃ السلیمۃ واشتغل ببیان استحالۃ موجودیۃ بوجودات لامتناہیۃ وہی وان کانت بدیہیۃ ایضا اذ لما کان موجودیۃ شیٔ واحد بوجودین بدیہیۃ الاستحالۃ کان موجودیۃ بوجودات غیر متناہیۃ بدیہیۃ الاستحالۃ بالطریق الاولی لکنہ بینہا بوجہ تنبیہا افتننا فی الکلام وتمرینا للافہام ہذا توجیہ کلام الشارح مطابقا لماخذہ ویمکن ان یقال انہ تعلیل للملازمۃ بین علیۃ الواجب لوجودہ و موجودیۃ بوجودات لامتناہیۃ وحاصلہ ان سائر الوجودات کالوجود الاول فی المعلولیۃ فلابد ان یکون کل وجود لہ سبحانہ مسبوقا بوجود آخر لاالی نہایۃ ویخدشہ انہ لامعنی علی ہذا التوجیہ للفظ المجموع فی قولہ اذ مجموع الوجودات بل کان الواجب علی ہذا التوجیہ ان یقول اذ سائر الوجودات کالوجود الاول ایضا لاوجہ علی ہذا التوجیہ لتاخر قولہ اذ مجموع الوجودات عن قولہ وہما محالان ہذا وکلام الشارح فی حاشیتہ یدل علی ان الفاصلۃ حیث قال ہذا دلیل آخر علی اثبات عینیۃ الوجود لذاتہ تعالی مع قطع النظر عن ابطال الدور والتسلسل وحاصلہ انا اذا اخذنا مجموع الوجودات الزائدۃ اللامتناہیۃ بحیث لایشذ عنہا شیٔ فذلک المجموع کالوجود الاول فی کونہ مسبوقا بوجود المقتضی فالوجود السابق علیہ الخارج عنہ یجب ان یکون عینہ والایکون من جملۃ آحادہ ہف انتہی وانت تعلم انہ لایصح علی ہذا التوجیہ عطف قولہ اذ مجموع الوجودات علی شیٔ من الکلام السابق بل ذلک لقول علی ہذا التوجیہ غیر مربوط بما سبق و بالجملۃ فعبارتہ فی ہذا المقام لاتخلو عن الاختلال و ہذا آفۃ الاخذ والانتحال **قولہ** فوجوبہ وتقررہ ووجودہ نفس ذاتہ لان تلک الامور لو کانت زائدۃ علیہ تعالی کانت معلولۃ لہ تعالی وقد بطل ذلک فاذن ہی نفس ذاتہ بمعنی ان مصداقہا نفس الذات بلاحیثیۃ زائدۃ **قولہ** ولیس لہ ماہیۃ وراء الوجود ای وراء الوجود الحقیقی الذی ہو مصداق الوجود المصدری والافالوجود المصدری معنی اعتباری لاتحقق لہ فی الاعیان فلایکون عین ماہیۃ من الماہیات الخارجیۃ

WWW.NAFSEISLAM.COM

فضلاً عن مهية الواجب جل شانه وظاهر هذا الكلام يدل على ان له تعالى مهية هي الوجود والظاهر من كلمات الحكماء انه تعالى لا ماهية له قال الشيخ في التعليقات الاول تعالى لا ماهية له وقال بهمنيار هو بحت وجوده لا ما يجب وجوده اذ لفظة ما اشارة الى المهية فعلى هذا قول الشارح وليس له ماهية وراء الوجود من قبيل قول الشيخ في التعليقات كل ما ماهية انية لا ماهية له والواجب ماهيته انية انتهى وقد طال النزاع بين المحقق الدواني وبين معاصره الصدر الشيرازي في اطلاق لفظ المهية على الواجب سبحانه فجوزه المحقق وقال له ماهية هي الوجود ومنعه الصدر الشيرازي والحق انه ان اريد بالماهية الحقيقة الكلية كما هو مصطلح القوم فلا ماهية له تعالى بهذا المعنى وان اريد بالمهية الذات فلا معنى لنفي الماهية عنه تعالى والمحقق الدواني انما يقول انه تعالى حقيقة بسيطة ممتازة بنفسها عما عداها ولا يقول انه تعالى ذو ماهية كلية وكلام الصدر ليس في نفي الماهية بمعنى الحقيقة الكلية والا لم يبق له نزاع مع المحقق بل هو في نفي الذات ويقول انه تعالى موجود محض لا شيء موجود بخلاف الممكنات فانها اشياء موجودة ولا يخفى على عاقل سخافة هذا الكلام لانه لو لم يكن له تعالى ذات يحكم عليها بالموجودية فهو تعالى عما يقول الظالمون لا شيء محض سبحانه تعالى عما يصفون فان قال انه ذات هي بنفسها مصداق الوجود يرجع الامر الى ما افاد المحقق واما قوله انه تعالى موجود محض فليس له معنى فانه ان اراد انه نفس مفهوم الموجود فيلزم عليه ان يكون الواجب سبحانه مفهوما اعتباريا وان اراد انه بنفسه مصداق الوجود رجع الى ما افاده المحقق وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام **قوله** وجود وموجود اختلف اتباع الحكماء في ان اطلاق الموجود عليه تعالى كيف هو بل هو حقيقة او مجاز والظاهر من كلام الحكماء انه مجاز لان الموجود ما قام به الوجود وهو سبحانه نفس الوجود لا ما قام به الوجود وقد نقل عن الشيخين ابي نصر وابي علي انهما قالا في تعليقاتهما ان اطلاق الموجود على الواجب مجاز فعلينا ان ننقل اولاً ما قالوا في هذا المقام ثم نحقق الحق فقد قال المحقق الدواني في شرح هياكل النور ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امر قائم بذاته ووجود غيره عبارة عن انتساب الغير اليه فالموجود اعم من الحقيقة الواجبة ومن غيرها المنتسب اليها ثم قال فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهو عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها قلت ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف من انه امر مغاير للوجود بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية هست ومرادفاته فاذا فرض الوجود مجرداً عن غيره قائما بذاته كان موجوداً ووجوداً قائما بذاته كما لو فرض قيام الحرارة بنفسها كانت حرارة وحارة فان قلت كيف يتصور المعنى الاعم للموجود قلت يمكن ان يكون المعنى احد الامرين اعني الوجود القائم بنفسه وما ينتسب اليه انتسابا خاصاً ويحتمل ذلك ان يكون الموجود العام لهما هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجوداً قائماً بنفسه فيكون قيام الوجود به عبارة عن قيام الشيء بنفسه من ان يكون قيام الوجود به من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى قيام الشيء بنفسه مجازاً ان يكون اطلاق الموجود عليه مجازاً انتهى كلامه ملخصاً وظهر من حواشيه الجديدة على شرح التجريد ان الموجود هو ما قام به الوجود اما قياماً حقيقياً او قياماً مجازياً مآله الى سلب القيام بالغير والممكنات موجودة بمعنى ما قام به الوجود قياماً حقيقياً والواجب موجود بمعنى

www.NafseIslam.com

ماقام به الوجود قياما مجازيا وانت تعلم ما فى كلامه من الاضطراب والاختلال فانه ذكر اولا ان الوجود الذى هو مبدء اشتقاق الموجود
امر قائم بذاته هو الواجب تعالى وذكر اخرا ان القيام الماخوذ فى قول القائل الموجود ما قام به الوجود اعم من قيام الشئ بنفسه وقيام الامور
المنتزعة بمعروضاتها وهذا يدل على ان مبدء اشتقاق الوجود المصدرى فانه الذى قيامه بالممكنات من قبيل قيام الامور المنتزعة
بمعروضاتها وهو مخالف لما ذكر اولا من كون مبدء الاشتقاق امرا قائما بذاته ثم هذا الكلام غير صحيح فى نفسه لانه ان اريد بقوله الموجود
ما قام به الوجود الوجود المصدرى فلا يصح ان يقال قيام الوجود اعم من قيامه بنفسه ومن قيامه بالغير لان الوجود المصدرى
يستحيل قيامه بنفسه وان اريد به الوجود الحقيقى فلا يصح ان يقال ان قيامه بالغير من قبيل قيام الامور المنتزعة بمعروضاتها اذ الوجود
الحقيقى ليس امرا انتزاعيا ثم انه ان كان مبدء اشتقاق الموجود الوجود الحقيقى فلا قيام له بالغير اصلا وليس قيامه اعم من القيام
بنفسه ومن القيام بغيره ضرورة ان الوجود الحقيقى غير قائم بشئ غيره اصلا لا بالواجب لانه عينه ولا بالممكن اذ ليس فى الممكن صفة يكون
مصداق الموجودية كما اسلفنا وهذا المحقق ايضا معترف بذلك وان كان مبدء اشتقاقه الوجود المصدرى فهو قائم بالغير قيام الامور المنتزعة
بمناشيها فى الواجب والممكن جميعا هذا وما ذكر من انه لا يلزم من كون اطلاق القيام على القيام بنفسه مجازا ان يكون اطلاق الموجود
مجازا فانما هو اذا لم يكن معنى الموجود ما قام به الوجود واما اذا كان معناه ذلك فلا ريب فى استلزام كون اطلاق القيام على القيام بنفسه
مجازا لكون اطلاق الموجود عليه تعالى مجازا فان معنى المشتق حقيقة ما قام به المبدء حقيقة كما لا يخفى على المتتبع ولعل لكلامه وجها لا اصل
وصاحب الافق المبين قد اقتفى اثر هذا المحقق فى هذا المقام لكنه زاد فى الكلام اختلاطا وما زاد الا خبالا فذكر اولا ان الموجود اعم من
ما يكون متصفا بالوجود ومما هو عين الوجود ثم زعم ان اطلاق الموجود على الواجب مجاز ثم اضطرب فقال الموجود ما قام به الوجود اعم من
ان يكون القيام حقيقيا او مجازيا بمعنى قيام الشئ بذاته بمعنى عدم القيام بالغير وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم ان
يكون اطلاق الموجود على هذا القسم مجازا وهذا تهافت لا يليق للعاقل فضل الاشتغال به الا الاعتناء بابطاله وقال الخوانسارى فى
حواشى الحاشية القديمة الصواب ان يقال ان معنى المشتق معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بهست وسياه وهذا المعنى انما يصدق على
ما قام به فرد من المشتق منه او حصة منه وصدقه على المبدء القائم بنفسه لا يكون معللا فمرجع معنى المشتق الى ما قام به المبدء قياما
حقيقيا او قياما مجازيا بمعنى سلب القيام بالغير فالموجود ما قام به الوجود باحد القيامين والممكنات تصير موجودة لعروض حصة من الوجود
لها فهى فى الموجودية محتاجة الى الجاعل واما الواجب تعالى فهو فرد من الوجود قائم بنفسه فلا يحتاج فى الموجودية الى عروض حصة الوجود فهو
موجود بنفسه وليس هناك عروض حصة من الوجود حتى يلزم الموجودية بوجودين بل ليس هناك الا فرد من الوجود قائم بنفسه فهو موجود بنفسه
واما مفهوم الموجود المطلق فان اريد به ما قام به الوجود قياما حقيقيا فليس محمولا على الواجب تعالى اذ لا قيام هناك وان اريد به المعنى العام
اى ما قام به الوجود مطلق القيام سواء كان قياما حقيقيا او قياما مجازيا فهو محمول عليه تعالى فى ضمن صدق الوجود الخاص اى ما قام

الموجود ف

بالوجود قياما مجازيا عليه تعالى هذا ملخص كلامه وانت تعلم انه تطويل بلا طائل اما اولا فلانه ان اراد بالوجود الوجود المصدري الذي هو من
المعقولات الثانية فلا يصح قوله اما الواجب فهو فرد من الوجود قائم بنفسه اذ يستحيل ان يكون الواجب فردا لهذا المفهوم الاعتباري الا
ان يريد بالفرد منشاء الانتزاع لكن الممكن ايضا فرد من الوجود بهذا المعنى لانه ايضا منشاء لانتزاعه وان اريد بالوجود ما هو مصداق لهذا المعنى
فسلم ان الواجب فرد من مصداق الوجود قائم بنفسه وان الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى انما يصدق على الواجب بمعنى
ما قام به الوجود قياما مجازيا بمعنى سلب القيام بغيره لكن صدق الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى على الممكن بمعنى ما قام به
الوجود قياما حقيقيا محل نظر لان الوجود بمعنى مصداق الوجود المصدري البديهي ليس قائما بالممكن اصلا بل هو نفس الممكن والحاصل
ان الوجود المصدري ليس عين الواجب بل منتزع منه والوجود الحقيقي ليس قائما بالممكن فان كان الموجود مشتقا من المعنى المصدري فلا
يصح ان يقال انه تعالى موجود بمعنى ما قام به الوجود قياما مجازيا وان كان مشتقا من الوجود الحقيقي فلا يصح ان يقال ان الممكن موجود
بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا واما ثانيا فلان قوله الممكنات تصير موجودة بعروض حصة من الوجود لها ليس له كثير معنى فانه ان
اراد به ان كون الممكنات مصاديق للموجود في الواقع انما هو بعروض حصة من الوجود لها في الواقع فذلك صريح البطلان اذ الوجود وحصته
من الاعتبارات العقلية والمعاني الانتزاعية التي ينتزعها العقل من الحقائق ولا عروض لها في الواقع فان العروض في الواقع
يستدعي تغاير العارض والمعروض في الواقع وليس في الواقع الا نفس الحقيقة التي هي مصداق للوجود ومنشاء لانتزاعه فليس ما به
موجودية الاشياء عروض حصة لها وان اراد ان صدق المفهوم المشتق للوجود عليها في ملاحظة الذهن انما هو بعروض حصة من الوجود
لها بمعنى ان الذهن ينتزع من الحقائق المتقررة معنى انتزاعيا يعبر عنه بالوجود ثم يصفها به ويحمل المعنى المشتق منه عليها فذلك مسلم
لكن لا يستقيم على هذا قوله فهي محتاجة في الموجودية الى الجاعل اذ لا يلزم من ذلك الاحتياج في الموجودية الى الجاعل واما ثالثا فلان قوله و
ليس هناك عروض حصة من الوجود من الاباطيل الفاحشة فانه اما ان يكون الوجود المصدري المطلق منتزعا عن الواجب سبحانه اولا
يكون منتزعا عنه سبحانه والثاني باطل بل كفر صريح فان ما لا ينتزع عنه مفهوم الوجود المعبر عنه بهستي معدوم محض لا محالة وعلى الاول
تتخصص الوجود المصدري المطلق بالاضافة الى ذاته تعالى ولا ريب في ان الوجود المصدري وحصته ليستا عين الواجب سبحانه
فيكونان لا محالة عارضين له فكيف ينكر عروض حصة الوجود له تعالى وما يفهم من قوله حتى يلزم الموجودية بوجودين من لزوم الموجودية
بوجودين على تقدير القول بعروض حصة الوجود له تعالى في غاية السقوط لان الوجود المصدري ليس مناطا للموجودية حتى يلزم من عروض
الوجود المصدري له تعالى موجودية الواجب بوجودين الاول الوجود الذي هو عينه والثاني الوجود المصدري العارض والتحقيق في هذا
المقام انك قد عرفت ان الوجود يطلق بنحو من الاشتراك الصناعي او بالحقيقة والمجاز على معنيين الاول الوجود المصدري والثاني
الوجود الحقيقي والموجود يصلح الاشتقاق من كليهما غاية الامر ان اشتقاقه من الحقيقي جعلي لانه ليس من المعاني الحدثية المصدرية والمشتق

والامكان معنى بسيطا اجماليا كما ستعرف ان شاء الله تعالى لكن مفهومه يساوق مفهوم ما قام به المبدأ اعم من ان يكون قيام المبدأ انضماميا او انتزاعيا فبين صدق المشتق على شئ حقيقة وبين قيام مبدأ الاشتقاق به حقيقة تلازم بلا ريب اما منشأ صدق المشتق على شئ فقد يكون قيام مبدأ الاشتقاق به وقد يكون نفس ذات ما صدق عليه بلا زيادة امر عليها وقد يكون ذات ما صدق عليه مع حال ما ونسبة ما فالاول فيما اذا كان المشتق مشتقا من صفة انضمامية كالاسود فمناط صدقه على شئ قيام السواد به والثاني فيما اذا كان المشتق مشتقا من مبادي انتزاعية يكون منشأ انتزاعها نفس ذات الموضوع بلا زيادة امر عليها كالوجود والتشخص والوحدة ولوازم الماهية عندنا والثالث فيما اذا كان المشتق مشتقا من مباد اضافية او سلبية كالفوقية والعمى مثلا اذا تمهد هذا التصوير فنقول اما الموجود المشتق من الوجود الحقيقي فمعناه ما قام به الوجود الحقيقي واذ الوجود الحقيقي غير قائم بشئ اصلا اما عندنا فلضرورة انه عين الماهية في الواجب والممكن جميعا كما حققناه سابقا واما عند من ذهب الى الجعل البسيط مع انكار كون الوجود عين الماهية في الممكن كالمحقق الدواني وصاحب الافق المبين فلعدم تحقق الوجود الحقيقي في الممكن عندهم بل انما المتحقق في الممكن عندهم الوجود المصدري المطلق وحصته فلا يصح اطلاق الموجود بهذا المعنى حقيقة على شئ من الواجب والممكن الا عند المشائية القائلين بان الوجود صفة منضمة الى الممكن قائمة به حقيقة فعندهم صدق الموجود بهذا المعنى على الممكن حقيقي واما عند من نفى كون الوجود صفة منضمة فلا يصح اطلاقه وصدقه على شئ الا مجازا بان يراد بالقيام المأخوذ فيما قام به الوجود القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بغيره فح يصدق الموجود المشتق من الوجود الحقيقي على الواجب سبحانه بالاتفاق وعلى الممكن ايضا عندنا معشر القائلين بعينية الوجود الحقيقي في الكل لكن هذا الصدق مجاز والقيام المأخوذ في هذا المشتق مجاز واشتقاقه لكونه جعليا ايضا مجاز واما الموجود المشتق من الوجود المصدري فهو صادق حقيقة على الواجب والممكن جميعا لان مبدأ اشتقاقه وهو الوجود المصدري قائم بالواجب والممكن قياما انتزاعيا لكن مصداق حمل الموجود على الواجب نفس ذاته بالاتفاق وعلى الممكن ايضا نفس ذاته عندنا وليس مصداق الحمل ومناط الموجودية قيام الوجود لانه ليس صفة منضمة بل منشأ انتزاع الوجود وهي الذات الواجبة والذوات الممكنة هي مصداق حمل الموجود ومطابق صدقه فالواجب سبحانه وجود اي وجود حقيقي وموجود بمعنى ما قام به الوجود المصدري ووجوب اي وجوب حقيقي وواجب بمعنى ما قام به المعنى المصدري للوجوب وهكذا سائر الصفات فهو قدرة بالمعنى الحقيقي وقادر بمعنى ما قام به القدرة بالمعنى المصدري وعلى هذا القياس هذا غاية التحقيق في هذا المقام **قوله** فطباع الامكان لما كان مقصود الشارح بيان قول المص جعل الكليات والجزئيات وكان بيانه موقوفا على بيان انها محتاجة الى الجاعل اذ لو لم تكن محتاجة الى الجاعل لم تكن موجودة بجعل الجاعل بل كانت موجودة بنفسها بين اولا ان الموجود على قسمين الواجب والممكن وان الواجب لا يحتاج الى علة وان ذاته ليست علة لوجوده فهو مستغن محض عن العلة ثم فرع عليه ان الامكان علة لافتقار الممكن الى العلة ثم بين ان الممكنات كلها كلياتها وجزئياتها مستندة الى الواجب سبحانه ومتقررة بجعله فهناك تم مقصوده وتوجيه تفريعه علية الامكان للافتقار على الجاعل ان الوجوب و

WWW.NAFSEISLAM.COM

والضرورة لما كان ملزوما للاستغناء عن الجاعل كان سلب الوجوب والضرورة ملزوما للحاجة اليه وہذا غنی عن تجشم الابانة فان العقل اذا لاحظ مفہوم الممکن تیقن بعدم ترجح احد طرفیه علی الآخر بالنظر الی ذاته وحکم باحتیاجه فی ترجح احد طرفیه الی المؤثر فالعلة المحوجة الی المؤثر ہو الامکان کما ان علة الاستغناء ہی وجوب التقرر کما فی الواجب سبحانه او وجوب اللاتقرر کما فی الممتنع ویوجد فی بعض النسخ الواو العاطفة بدل الفاء التفریعیة وتوجیه الکلام علیه ظاہر فان الموجود قسمان الواجب والممکن وبین حال القسم الاول من استغنائه وعدم تعلقه بعلة وعلیة ولما فرغ عنه شرع فی بیان حال القسم الثانی من احتیاجه الی الجاعل لنفس معنی الامکان فذکر القسم الاول وبیان استغنائه عن العلة علی ہذه النسخة استطرادی فی ہذا المقام فان المقصود بیان ان الممکنات من الکلیات والجزئیات مجعولة للواجب سبحانه وعلی النسخة الاولی مسوق لبیان حاجة الممکن لنفس طباع الامکان الی الجاعل عز مجده وہذا قد بان بما ذکرنا ان علة احتیاج الممکن الی الجاعل ہی طباع الامکان وقیل انہا الحدوث وقیل الحدوث شطر من علة افتقار الممکن الی العلة وقیل بل شرط لہا والحق انہا الامکان کما عرفت فان العقل اذا لاحظ مفہوم الممکن قضی بعدم ترجح شیء من التقرر واللاتقرر بالنظر الی ذاته وحکم بافتقاره فی ترجح احدہما الی جاعل فالجزم بالامکان یعطی الجزم بالافتقار فالامکان ہی علة الافتقار واعترض علی ہذا البیان بعض افاضل الروم فی تعلیقاته علی الحواشی الشریفیة علی الشرح القدیم للتجرید بانا نجزم بعدم الکل الذی انعدم بانعدام الجزئین معا بمجرد الجزم بعدم الجزء الواحد فعلی مقتضی ہذا البیان یلزم ان یکون عدم الجزء الواحد فی ہذه الصورة علة مستقلة لعدم الکل ولیس کذلک بل العلة المستقلة فی ہذه الصورة لعدم الکل انعدام الجزئین معا فمجرد الجزم بالامکان ان استلزم الجزم بالافتقار لکن لا یلزم منه ان یکون الامکان علة مستقلة للافتقار انتہی کلامه قلت فی شرح تہذیب الکلام لاریب فی ان العلة الغیر المستقلة لا یلزم منہا وجود المعلول فالعلة التی یلزم من نفس الجزم بہا الجزم بمعلولہا مستقلة قطعا والامکان بالقیاس الی الافتقار کذلک لان من جزم بکون الشیء ممکنا جزم بکونه مفتقرا الی العلة جزما فالامکان علة مستقلة للافتقار واما قولہ انا نجزم بعدم الکل الی آخره فجوابه ان العلة المستقلة لعدم الکل ہی انعدام علة الکل وانعدامہا انما ہو بانعدام جزء من اجزائہا لا بعینه ومن جملة اجزائہا اجزاء الکل ففی الصورة التی فرضہا علة انعدام الکل حقیقة ہی انعدام علة لا انعدام جزئیه خاصة والا انعدام احد جزئیه بعینه فانما نجزم بعدم الکل الذی انعدم بانعدام الجزئین معا بمجرد الجزم بانعدام جزء واحد لان انعدام الجزئین معا لیس علة بالحقیقة لانعدام ذلک الکل بل علة انعدامه انعدام احد اجزاء علة وجوده والجزم بانعدام احد اجزاء علة یحصل بمجرد الجزم بانعدام احد جزئی الکل فلذا نجزم بعدم الکل بمجرد الجزم بانعدام احد جزئیه ولا یتوقف الجزم بعدم الکل علی الجزم بانعدام الجزئین معا فما الزمه ہذا الفاضل بقوله علی مقتضی ہذا البیان یلزم ان علة عدم الکل انعدام علة المساوق لانعدام احد جزئیه لا بعینه وان تحقق انعدام احد جزئیه فی ضمن انعدام الجزئین معا فافہم فانه یحتاج الی تلطیف القریحة والبیان المسکت لمن زعم ان الحدوث علة لافتقار الممکن الی العلة او شطر منہا او شرط لہا ان الحدوث عبارة عن مسبوقیة الوجود بالعدم فہو متاخر عن الوجود

WWW.NAFSEISLAM.COM

والوجود متاخر عن الايجاد والايجاد متاخر عن افتقار الموجد الى الموجد فالحدوث متاخر عن الافتقار بمراتب فكيف يكون علة له اما الامكان فهو مقدم على الوجود ومتحقق حالة العدم ايضا لانه سلب ضرورة الطرفين بالنظر الى الذات فلا ضير في كونه علة للافتقار وهو ظاهر وما اصعب الامر على الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني حيث توهم ان الامكان متاخر عن الوجود صونا للقاعدة القائلة بان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له اذ كان ثبوت الامكان للماهية يرد نقضا عليها لكون الامكان متقدما على الوجود وانت تعلم انه لا يصح على رايه ان يكون الامكان علة الافتقار لتاخره عن الوجود المتاخر عن الافتقار وكذا الحدوث فاي شيء علة للافتقار على ان القول بتاخر الامكان عن الوجود صريح البطلان واما الكلام على القاعدة المذكورة فسياتي ان شاء الله تعالى **قوله** ويتبعه الافتقار في وجوده وذلك لان الوجود كما سبق نفس صيرورة الذات فهو امر انتزاعي لا تقرر له الا بمنشا انتزاعه في الواقع فلا يكون الممكن بحسب وجوده مفتقرا الى الجاعل في الواقع بالذات بل انما المفتقر الى الجاعل اولا وبالذات منشا انتزاع الوجود وهو نفس الحقيقة فيكون الافتقار اولا وبالذات لنفس الحقيقة وثانيا وبالعرض للوجود **قوله** الى جاعل موجب اي جاعل يرجح احد طرفي الممكن اعني التقرر واللاتقرر ترجيحا بالغا الى حد الوجوب وليس المراد بالجاعل الموجب ما يقابل الفاعل بالاختيار فان الحق ان الجاعل الحق فاعل مختار ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فانما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فهو بامره النافذ يوجب كل شيء اراده فيجب فيوجد **قوله** فان ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الممكن لم يترجح الوجود وذلك لانه لا يمكن وجود الممكن باولوية لوجوده من تلقاء ذاته او من تلقاء غيره غير بالغة الى حد الوجوب وكذا لا يمكن عدمه باولوية لعدمه من تلقاء ذاته او من تلقاء غيره وكذلك اما انه لا يمكن وجوده او عدمه باولوية من تلقاء ذاته فلانه لو كان الوجود او العدم مثلا اولى للماهية الممكنة بالقياس الى الآخر سواء كانت الاولوية بمعنى كونه انسب واليق او بمعنى كونه مقتضى الذات كان ارجح وكان الطرف الآخر مرجوحا فاما ان يمكن وقوع الطرف المرجوح او لا يمكن والاول باطل لانه يستلزم امكان ترجيح المرجوح والثاني ايضا باطل لان عدم امكان الطرف المرجوح يستلزم وجوب الطرف الراجح وقد فرض ان الاولوية غير بالغة الى حد الوجوب ومن العجائب ما اورده صاحب الافق المبين على هذا البيان من ان اولوية طرف بعينه ورجحانه بحيث لا يبلغ الى حد الوجوب انما يستلزم مرجوحية الطرف الآخر على سبيل الرجحان لا على سبيل اللزوم فلا تبلغ مرجوحية الطرف الآخر حد الامتناع حتى تبلغ راجحية الطرف الاول الى حد الوجوب بل امكان وقوع الطرف المرجوح امكانا ضعيفا مرجوحا يجوزه العقل وهو متضمن في اولوية وقوع الطرف الراجح وقوعا راجحا لا لازما هذا حاصل كلامه وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فان ما ذكره من ان اولوية طرف بعينه بحيث لا تبلغ الى حد الوجوب لا يستلزم مرجوحية الطرف الآخر بحيث تبلغ الى حد الامتناع بل انما يستلزم مرجوحية الطرف الآخر على سبيل الرجحان بحيث يمكن وقوع الطرف الآخر امكانا ضعيفا مسلم بالنظر الى نفس مفهوم الاولوية الغير البالغة الى حد الوجوب في بادي الراي لكن النظر الدقيق يقتضي بان اولوية احد الطرفين سواء فرضت بالغة الى حد الوجوب او غير بالغة

اليه يستلزم بالحقيقة امتناع الطرف الآخر لانه لما امتنع ترجح احد المتساويين من غير مرجح كان ترجح المرجوح اولى بالامتناع وما
ذكره من ان امكان وقوع الطرف المرجوح امكانا ضعيفا متضمن فى اولوية وقوع الطرف الراجح وقوعا راجحا مسلم بالنظر الى مفهوم
اولوية وقوع الطرف الراجح رجحانا لا تبلغ الى حد الوجوب لكن دقيق النظر حاكم بامتناع ترجح الاضعف على الاقوى والمرجوح على
الراجح الاولى ولما امتنع ترجح احد الطرفين المتساويين من دون مرجح مع تساوى امكانهما فى القوة والضعف فترجح الطرف الذى
امكانه ضعيف على الطرف الاولى يمتنع بالطريق الاولى ومن العجب العجاب ان لم يكن منه عجيبا انه ذكر قبيل ذكر هذا الايراد دليلا على
نفى الاولوية الذاتية آخذا من كلام المعلم الثانى بهذه العبارة على تقدير وجود الشئ بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس بلا علة لكونه
جهة امكانية والذات مبدء رجحان الاتصاف به فيكون الذات لا محالة علة اوليس العلة لا يعنى بها الا ما يترجح المعلول فاذن
يكون الشئ علة لاتصاف نفسه بالوجود واذ هو غير واصل الى حد الوجوب فيجوز عدمه مع تقرر رجحان الوجود والا لزم بلوغ الرجحان
الى حد الوجوب فاذن قد صار العدم جائز الوقوع لا لسبب بل مع فرض تقرر سبب الوجود ولا يسيغ ذلك الا من دماغه السفسطة
ومخ عظامه الفساد انتهى وحاصله لا يزيد على انه لو كان الوجود اولى للممكن من العدم فان لم يجز وقوع العدم كانت الاولوية بالغة الى
حد الوجوب والمفروض خلافه وان جاز وقوع العدم لزم جواز وقوعه بلا سبب مرجح فيلزم الترجيح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود وهو
نفس الذات فيلزم ترجيح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود وهو نفس الذات فيلزم ترجيح المرجوح وهذا بعينه هو الدليل الذى اورد
عليه ما نقلنا عنه فحق ان يضرب ههنا المثل السائر الشعير يؤكل ويذم ثم انه يورد على ذلك الدليل بان مرجوحية الطرف المرجوح
انما يقتضى امتناعه بالنظر الى الذات امتناعا مقيدا بقيد من حيث مرجوحية هذا الطرف بالنظر اليها اعنى بحسب اخذ المقيس اليه الذات
المحيثية بهذه الحيثية لا الذات من حيث هى او بحسب اخذ المقيس الطرف المرجوح المحيث بالمرجوحية لا بحسب مفهوم ذلك الطرف
وهذا امتناع بشرط الوصف وهو امتناع بالغير لا بالذات فانما يلزم وجوب الطرف الراجح بالغير لا بالذات وليس فيه خرق الفرض اليس
وجوب ذلك الطرف بازاء امتناع الطرف المرجوح وامتناعه بحسب الوصف الذى هو ممكن الانسلاب عن الذات فما ظنك بالامتناع
المستند اليه انتهى وهذا الكلام مع ما فيه من الاطناب لا فضل له على طنين الذباب فانه على مقتضى ما ذكره يلزم ان يكون وقوع احد
الطرفين المتساويين من الممكن المتساوى الطرفين بلا سبب اصلا غير ممتنع لذاته بل ممتنعا بالغير لجريان مثل ما ذكره فيه بان
يقال امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين بالنظر الى الذات امتناع مقيد بقيد من حيث تساوى هذا الطرف بالنظر اليها اعنى
بحسب اخذ المقيس اليه الذات المحيثة بهذه الحيثية لا الذات من حيث هى او بحسب اخذ المقيس الطرف المساوى المحيث
بالتساوى لا بحسب مفهوم هذا الطرف وهذا امتناع بشرط الوصف الى آخر ما قال واللازم ان امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين
من الممكن لا بسبب اصلا ليس امتناعا بالذات بل هو امتناع بالغير خروج عن الفطرة الانسانية والحق ان ترجح المرجوح والترجيح بلا مرجح

ممتنعان عقليان ومستحيلان ذاتيان ومنشأ غلط هذا المورد سوء فهمه وهو آفة العجب فانه لما رأى انه اذا فرض طرف بعينه كالوجود مثلاً راجحا نظرا الى ذات الممكن والطرف المقابل له كالعدم مثلاً مرجوحاً نظرا الى ذاته كان الحكم بامتناع وقوع العدم معللاً بكونه مرجوحا فلا يكون امتناعه بالذات بل بوصف المرجوحية وليس الامر كما توهم فان وقوع مطلق المرجوح ممتنع بالذات والعدم في الصورة المذكورة فرد من المرجوح فيكون وقوعه ممتنعا بالذات اذ امتناع العام والمطلق بالذات يستلزم امتناع الخاص والمقيد بالذات مثلاً اذا كان اجتماع الضدين ممتنعا بالذات كان اجتماع السواد والبياض ممتنعا بالذات وان كان الحكم بامتناع اجتماعهما معللاً بكونهما ضدين فلا ينبغي ان يتوهم ان امتناع اجتماعهما بوصف الضدية فهو امتناع بالغير فان هذا التوهم لا يسعه الا دماغ السفسطة فانظر الى هذا الرجل كيف اقتحم في المباحث العقلية وذلك مبلغه من الفهم ولله در من قال من اراد ان يتعلم الحكمة فليحدث لنفسه فطرة اخرى ثم انه قد يورد على الدليل الذي ذكرناه بان الطرف المرجوح وان كان مرجوحا نظرا الى نفس الماهية لكن يجوز وقوعه بان يصير راجحا بمرجح خارج ولا ضير فيه ولا منافاة بين كونه مرجوحا نظرا الى الذات وبين كونه راجحا بالقياس الى خارج واجاب عنه السيد المحقق قدس سره بان رجحان كل من الطرفين على الآخر والكان باسباب شتى مستحيل وحاصله ان الاولوية الخارجية للطرف المرجوح اما ان يبلغ حد قوة الاولوية الذاتية للطرف الراجح فمن المحال تحقق شيء من الطرفين فان كون الشيء موجودا ومعدوما معا وان كان باسباب شتى محال بالبداهة واما ان ينقص عنه فالمرجوح مرجوح كما كان واما ان تتجاوزه بحيث تبلغ الوجوب فالسبب المرجح الذي هو مبدء تلك الاولوية الخارجية علة كافلة لوجود المرجوح ومن البديهيات ان انتفاء العلة الكافلة علة كافلة لانتفاء المعلول فوقوع الطرف الذي فرض راجحا نظرا الى الذات يكون متوقفا على انتفاء العلة الكافلة لوجود الطرف الذي فرض مرجوحا فانتفاؤها علة كافلة لوقوع الطرف الذي فرض راجحا فيكون الطرف المفروض راجحا انما يقع بعلة كافلة لا باولوية ورجحان من الذات وهو المطلوب هذا والحق ان بطلان الاولوية الذاتية لا يحتاج الى التجشم فان الوجود ليس صفة منضمة الى الذات وكذا العدم حتى يكون تقاورهما كتقاور السواد والبياض على الجسم بل مصداق الوجود نفس الذات ومصداق العدم بطلها سلبا بسيطا فلا يعقل كون شيء منهما اولى بالقياس الى الذات فان الذات ان كانت مصداقا للوجود بلا جعل الجاعل فاما ان يكون مقتضية له فتكون متقضية لمنشاره ومصداقه اذ لا تقرر للانتزاعيات في الواقع الا بمناشيها فتكون مقتضية نفسها وهو صريح البطلان او لا تكون مقتضية له فتكون واجبة اذ وجودها غير متعلق بعلة ولا بعلية وهذا شان الواجب وهي اذ قد فرضت ممكنة والمعدوم ليس شيئا اصلا حتى يكون العدم اولى به او مقتضي ذاته واما ان الممكن لا يوجد ولا يعدم باولوية شيء من الوجود والعدم من تلقاء غيره غير بالغة الى حد الوجوب فلانه لو وقع احدهما برجحان غير بالغ الى حد الوجوب من خارج فاما ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرض ان الرجحان غير بالغ الى حد الوجوب او يجوز

وقوعه مع رجحان مقابله فيلزم جواز الترجيح بلا مرجح بل جواز ترجيح المرجوح فقد ثبت ما ادعاه الشارح من انه ما لم يمتنع انحاء عدم
الممكن لم يترجح الوجود اي ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه فان الجمع المضاف يفيد الاستغراق **قوله** وهذا الرجحان هو وجوبه السابق اعلم
ان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما عرفت فوجوده مسبوق بوجوبه وهو تبع طرف وجوده وتقرره الحاصل من قبل علته التامة و
لذا قيل ان وجود الممكن محفوف بوجوبين الاول الوجوب السابق الذي ذكرنا والثاني الوجوب اللاحق لان الممكن لو لم يكن واجبا
حين وجوده جاز عدمه من حيث هو موجود وهو يستلزم جواز اجتماع الوجود والعدم في حالة واحدة وهو صريح البطلان فاذن عدمه
يمتنع عند وجوده فوجوده واجب وهذا الوجوب بالحقيقة راجع الى الضرورة بشرط الوصف اذ العدم في زمان الوجود انما يمتنع
مع تحقق الوجود ولا يمتنع بان لا يتحقق الوجود في ذلك الزمان راسا ويتحقق العدم وهذا المقام لدقته وغموضته يحتاج الى بسط وتفصيل
لما وقع فيه من جرح وتعديل فلا علينا لو تعرض له وان افضى الى اطناب وتطويل فنقول نص الاقوام على ان وجود الممكن
محفوف بوجوبين سابق ولاحق فتوجه عليهم اعضالات الاول ان الوجوب السابق صفة للمهية الممكنة المعلولة فكيف يسبق
عليها فارتكب صاحب الافق المبين تارة تجويز سبق الصفة الانتزاعية على موصوفها قياسا على سبق الصورة المطلقة على
الهيولى وهو في غاية السخافة اذ تقرر الصفة الانتزاعية في الواقع هو نفس تقرر موصوفها وتقررها في الذهن بعد الانتزاع
بعد تقرره فلا يعقل سبقها عليه وقياسه الوجوب الذي هو امر انتزاعي على الصورة الموجودة بوجود مغاير لوجود الهيولى فاسد
مع ان المقيس عليه ايضا لا يصح اذ سبق الصورة المطلقة على الهيولى كما زعمه المشائية باطل كما حققناه في موضع آخر وتارة ان
الموصوف بالوجوب السابق هو المهية التقديرية للممكن وهي سابقة على الوجوب وهذا ايضا في غاية الوهن اذ الوجوب صفة
واقعية فكيف الموصوف بها هي المهية التقديرية التي هي لا شئ محض وسنعود الى هذا البحث فنزيد الحق وضوحا وما هذى به هذا
القائل فضوحا في مبحث المعقولات الثانية انشاء الله تعالى الثاني ان الوجوب كيفية للوجود لانه عبارة عن وثاقة الوجود
وتاكده فلا يعقل سبقه على الوجود الثالث ان الوجوب جهة القضية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولا بان الممكن
صار موجودا بالضرورة ثم صار موجودا وهو كلام خال عن التحصيل فان القضية الضرورية اخص من المطلقة فلا يتقدم صدق
الضرورية عليها فان قيل لما كانت الضرورية اخص من المطلقة كانت متقدمة عليها لان تحقق الخاص متقدم على تحقق
العام قيل بعد الاغماض عما في كبرى الدليل الوجوب الذي يحكمون بتاخره وهو الوجوب بشرط المحمول اخص من المطلقة
فيلزم ان يكون سابقا ايضا ثم هذا ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية الجديدة على شرح التجريد اجاب عن هذا الاشكال الغياث
المنصور بان الوجوب الذي حكم القوم بتقدمه على الوجود هو المحمول في قولك وجب الشئ فوجد قوله الوجوب جهة القضية ان
اراد به انه يكون جهة فمسلم لكن لا ينفعه لان الوجوب ههنا محمول وان اراد به انه لا يكون الا جهة فممنوع اذ هذه الثلثة

قد يكون جهة وقد لا تكون كقولك زيد واجب بالامكان وممكن بالضرورة وشريك الباري ممتنع بالضرورة واذا كان
الوجوب محمولا كان القول بتقدم الوجوب على الوجود قولا بان الممكن صار واجبا فوجد وصيرورته واجبا ممكن لانه قول بان
الممكن صار موجودا بالضرورة فوجد وانما يكون كذلك لو كان الوجود محمولا والجهة ضرورة وليس فليس انتهى وهذا الجواب
قد ارتضاه صاحب الافق المبين وقال في توضيحه ان القول بتقدم الوجوب على تقرر المهية ووجودها قول بان الممكن
صار ضروري تقرر المهية فتقررت مهيته وصار ضروري وجود الذات فوجد ذاته وصيرورته ضروري التقرر والوجود ممكن
بالذات مستندا الى الجاعل لا بان الممكن صار متقرر الذات بالضرورة فتقرر وصار موجودا بالضرورة فوجد فبين الاعتبارين
فرق بين وضرورة التقرر والوجود وان استلزمت التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر
والوجود بالاطلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة فالجاعل اولا يفعل ضرورة التقرر والوجود ثم يفعل التقرر والوجود فيلزم
صدق التقرر والوجود بالضرورة فاذن لم يلزم صدق الضرورة من دون صدق المطلقة انتهى وانت تعلم ان الوجوب
بالفعل اذا حمل على شيء وصدق ان الشيء واجب بالفعل فلا ريب في ان صدق هذا الحمل مساوق بحسب المصداق لثبوت
التقرر والوجود بالضرورة له لذلك الشيء فلا فرق بحسب المصداق بين قولنا الانسان موجود بالضرورة وبين قولنا الانسان
واجب بالفعل وكذا بين قولنا الانسان متقرر بالضرورة وبين قولنا الانسان ضروري التقرر بالفعل فاذا كان الوجوب
محمولا كان القول بتقدمه على الوجود قولا بان الممكن صار واجبا بالفعل فوجد وهذا بحسب المصداق هو بعينه قول بان الممكن
صار موجودا بالضرورة فوجد هذا كما ذكره المحقق كلام خال عن التحصيل وما قال المجيب من ان صيرورته واجبا ممكن مسلم لكنه
لا ينفع شيئا لانه كما ان صيرورته واجبا امر ممكن بالذات واجب بالغير من تلقاء العلة الموجبة كذلك صيرورته موجودا بالضرورة
ممكن بالذات واجب بالغير من تلقاء العلة الموجبة فهو لا يوجب الفرق بحسب المصداق بين القول بان الممكن صار واجبا
فوجد وبين القول بانه صار موجودا بالضرورة فوجد ثم الكلام ليس في سبق الوجوب بالامكان وامكان الوجوب على التقرر
والوجود حتى يفيد حديث امكان صيرورته واجبا شيئا بل الكلام في سبق وجوب الوجود بالفعل على الوجود وما ذكره صاحب
الافق المبين من ان بين القول بان الممكن صار ضروري تقرر المهية فتقرر وبين القول بان الممكن صار متقرر الذات
بالضرورة فتقرر وكذا بين القول بانه صار ضروري وجود الذات فوجد ذاته وبين القول بانه صار موجودا بالضرورة فوجد
فرقا ما بينا الفاظ ليس تحتها معنى فان الضرورة في القول بان الممكن صار ضروري تقرر المهية وصار ضروري وجود الذات
صفة للتقرر والوجود وكيفية له فيكون مفاده ومفاد القول بان الممكن صار متقرر الذات بالضرورة وانه صار موجودا بالضرورة
واحدا انما الفرق في تعبير وتلفظ فلا يغني الفرق بين الوجوب المحمول والوجوب الذي هو الجهة شيئا فالفرقان المبين الذي ادعاه هذا القائل

ان اريد به ان الاول معنى مستقل وصفة للممكن نفسه والثانى معنى غير مستقل وكيفية للوجود الرابطى اى ثبوت التقرر والوجود
للممكن فهذا الفرق لايجدى شيئا اذ هذا الفرق انما هو بحسب مرتبة الحكاية ولا يستلزم ذلك افتراقهما بحسب المصداق حتى
يسوغ ان يكون الاول سابقا على التقرر والوجود دون الثانى وان لايكون الاول مساوقا لصدق الضرورية وان
اريد به وجه آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه اما قوله وضرورة التقرر والوجود وان استلزمت التقرر بالضرورة والوجود
بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر والوجود بالاطلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة فظاهر الفساد لان ضرورة
التقرر والوجود كيفية للتقرر والوجود فلا يعقل سبقها على التقرر والوجود وقد يورد على هذا الجواب تارة بان فيه اعترافا بان
الوجوب وجوبان احدهما وجوب محمول والآخر جهة والسابق هو الاول دون الثانى ثم قد لزم وجوبان احدهما سابق و
الآخر لاحق غير الوجوب بشرط المحمول فيلزم ثلثة وجوبات وقد اجمعوا على تحقق الوجوبين فقط وتارة بان الوجوب معنى واحد
اذا لوحظ بالاستقلال فهو محمول وان لوحظ لا بالاستقلال فهو جهة فالفرق بينهما انما هو بحسب الملاحظة فقط فلا يكون بما هو
محمول سابقا وبما هو جهة لاحقا وهذا حق بناء على ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة ثم ان صاحب الافق المبين اجاب
عن الاشكال بوجه آخر×قال لاحد ان يلتزم ان الممتنع هو افتراق الضرورية عن المطلقة بحسب الاعتبار اذ التلازم تساوقهما
بحسب الصدق فى نفس الامر انتهى وهذا شئ عجاب كيف وتجويز سبق المهية موجودة بالضرورة على المهية موجودة مما لا يذ
اليه اوهام البله والصبيان والوقت اعز من ان يضاع فى توهين مثل هذا الهذيان وقال الفاضل الخوانسارى فى الجواب
ان قولنا القضية الضرورية اخص من المطلقة فلا يتقدم صدق الضرورية عليها غير مسلم لان تقدم العام على الخاص لو سلم فانما
هو فى العموم والخصوص بحسب الحمل لا فى العموم والخصوص بحسب الصدق المعتبر فى القضايا الا ترى ان قولنا اضاء
العالم اعم من قولنا طلعت الشمس ولا يصح ان يقال اضاء العالم فطلعت الشمس لا يقال زيد موجود بالضرورة مقيد بالنسبة
الى زيد موجود فكيف يمكن تقدم المقيد على المطلق لانا نقول انه مقيد بالنسبة الى زيد موجود بالنسبة الى زيد موجود بالفعل
والكلام فيه وليس الموجود الذى هو فى ضمن زيد موجود بالضرورة بمعنى الموجود بالفعل بل الموجود على وجه اعم من ان يكون
بالفعل او بالامكان او بالضرورة بل او بالامتناع ايضا فان شئت فاعتبر الحال من زيد موجود بالامكان اليس الموجود الذى
فيه لا يعتبر معه الفعلية بل هو ماخوذ على وجه اعم انتهى ولا يخفى ما فيه من الوهن والسخافة لان الضرورة عبارة عن تاكد الفعلية
ووثاقتها وظاهر ان تاكد الفعلية لا يعقل تقدمه على نفس الفعلية فلا يعقل تقدم الضرورية المحكوم فيها بتاكد الفعلية على المطلقة
المحكوم فيها بنفس الفعلية فعدم تقدم صدق الضرورية على المطلقة انما هو لاجل ان الضرورية اخص من المطلقة من جهة
ان الضرورية محكومة فيها بوثاقة الفعلية وتاكدها والمطلقة محكومة فيها بنفس الفعلية لا لاجل مطلق العموم والخصوص بحسب

× ٤ اى الصدق [illegible] م

الصدق والسر في ذلك ان صدق القضية عبارة عن تحقق مصداقها في الواقع ومصداق الضرورية هو مصداق المطلقة
فان مصداق زيد موجود بالضرورة بعينه مصداق زيد موجود بالفعل فلا يعقل تقدم صدق الضرورية على صدق المطلقة
بخلاف مصداق اضاء العالم ومصداق طلعت الشمس فانهما متغايران ثانيهما متقدم على الاول لكون الثاني علة للاول والموجه
في زيد موجود بالضرورة هو الموجود بالفعل لان الضرورة هي تاكد الفعلية لا غير الاعضال الرابع ان القول بسبق الوجوب
على التقرر والوجود ينافي قولهم ان العلة التامة قد تكون بسيطة كما في البسيط الصادر عن الواجب سبحانه اذ الوجوب لما كان
سابقا على تقرر المعلول ووجوده سبقا ذاتيا كان من جملة اجزاء علة التامة فلا يكون علة التامة بسيطة اجاب عنه الصدر المعاصر
للمحقق الدواني بان الممكن قبل تاثير العلة لاشي محض فلا يكون واجبا ولا موجودا ولا الفا واذا اثر العلة فيه صار عين الواجب
والموجود والالف لا بان يصدر عنه امور ثلثة بل بان يصدر عنه امر واحد يفصله العقل الى هذه الثلثة وغيرها ثم يحكم بتقدم بعضها
على بعض فيقول مالم يجب الشي لم يصر موجودا ومالم يصر موجودا لم يكن الفا الى غير ذلك فهذا الامر المفصل الى هذه الامور اثر
علة الممكن وليس هو ولا شئ من تفاصيله علة له وان جاز ان يكون بعض تلك التفاصيل علة لبعض آخر بوجه ما اذا تمهد هذا
فنقول الوجوب بمعنى الواجب سابق على وجود الممكن وليس علة الممكن بل هو مرتبة من مراتب المعلول والوجوب بالمعنى
المصدري امر اعتباري كالوجود والامكان وليس عارضا له وان صار واجبا بالغير فهو ليس علة للممكن فغاية ما يلزم ان
يكون واجبية سابقة على موجودية وهما مرتبتان من مراتب المعلول لا ان الواجبية سابقة على الممكن المعلول وعلة له بل هي
معلولة لعلة الممكن فانها مرتبة متقدمة على مرتبة اخرى منها هذا كلامه والمحقق الدواني بعد ما اعترض عليه ولا بان الامر المفصل
الى الامور الثلثة على ما ذكره ان كان هو ذات الممكن فكيف يفصل الى هذه الامور التي هي عوارضها وان كان هو مجمل الذات
والواجب والموجود فلا يكون الصادر عن العلة امرا واحدا فكان الواحد من جميع الجهات مصدرا للكثرة وثانيا بان تاخر ذات
الممكن عن الواجب والموجود كما زعمه المجيب غير معقول قال ان الوجوب هو اثر الفاعل بالحقيقة فان العلة توجب كون المعلول
موجودا بالضرورة فالوجود الواجب هو المعلول بالحقيقة بناء على ان اثر الفاعل هو الوجود دون الذات كما هو المشهور والوجود
الواجب امر واحد لا تكثر فيه وانما التكثر في العبارة كما ان واجب الوجود لذاته امر واحد بسيط وانما التركيب في العبارة واما التعين
فان اريد به مفهوم الامتياز عن الغير فهو معلول للذات وان اريد به مبدؤه فهو الوجود الخاص للمعلول فهو اما متاخر عن الوجود
او هو عينه وهكذا الكلام في نظائره كالمعلولية فلا يلزم صدور الكثير عن الواحد على ان البرهان انما يدل على ان الواحد لا يصدر
عنه الكثرة المتباينة في الوجود الخارجي واما الكثرة الاعتبارية فلا محيص عن صدورها عن الواحد فقد لاح ان الوجوب والوجود
سواء اخذا بالمعنى المتبادر او بمعنى الواجب والموجود معلول للفاعل لا جزء منه ولا شريك له هذا على الطريقة المشهورة وهي

ان اثر الفاعل ہو الوجود واما علی ما ہو التحقیق فالاثر الصادر عن الفاعل ہو الذات والوجود والوجوب وامثالہما امور منتزعة
عنہا لازمة لہا ولیست الذات متقدمة علیہا بالوجود اذ الوجود نفس فعلیة الماہیة فلیس للذات مرتبة سابقة علی صحة انتزاع
الوجود واللاوجود مرتبة سابقة علی الذات ہذا کلامہ ملخصا وہذا بالحقیقة انکار لسبق الوجوب علی التقرر والوجود فہو لیس جوابا
عن الاعضال فان الاعضال انما کان علی القائلین بسبق الوجوب علی التقرر والوجود فما ذکرہ لیس کافیا فی دفعہ کما
زعمہ الخوانساری وانما کان یکفی لو کان فیہ تصحیح سبق الوجوب علی الوجود والتقرر ثم لا یخفی ان الوجود اما صفة انضمامیة کما
ہو مذہب القائلین بالجعل المؤلف الذاہبین الی ان اثر الفاعل ہو الوجود او معنی انتزاعی کما ہو الحق فعلی الاول یکون
الوجود مغایرا للذات فی الواقع فعلی ہذا التقدیر یکون الصادر عن العلة البسیطة الواحدة امرین متمایزین فی الخارج
اعنی الذات والوجود فیلزم صدور الکثرة المتباینة فی الخارج عن الواحد المحض وعلی الثانی لا یمکن القول بان اثر الفاعل
ہو الوجود کما ہو المشہور من القول بالجعل المؤلف بل علی ہذا التقدیر یرجع القول بان یکون اثر الفاعل ہو الوجود الی القول
بان اثرہ ہی الذات التی ہی مصداق الوجود فیکون فاعلم علی ہذا التقدیر عدولا عن الطریقة المشہورة اعنی القول بالجعل المؤلف
الی ما ہو التحقیق اعنی القول بالجعل البسیط وقد کان الکلام مبنیا علی الطریقة المشہورة واما ما ذکرہ بناء علی ما ہو التحقیق
من ان الصادر عن الفاعل ہو الذات والوجود والوجوب امثالہما امور منتزعة عنہا فلا یخفی ان ہذا الاثر الصادر عن الفاعل
ہو الامر المفصل الی الامور الثلثة الذی ذہب معاصرہ الی انہ اثر الفاعل وانما الفرق فی التعبیر فانہ قال ان الصادر من
الفاعل امر واحد یفصلہ العقل الی الواجب والموجود والذات وانتزاع العقل ہذہ المفہومات عنہ ہو المعنی بتفصیل العقل
ایاہ الی ہذہ الامور فما اوردہ ہذا المحقق اولا من ان الامر المفصل الی الامور الثلثة ان کان ہو ذات الممکن فکیف تفصل الی
ہذہ الامور التی ہی عوارضہا لا یدری وجہہ فان ہذا المحقق نفسہ معترف بان العقل یفصل الذات الی ہذہ المفہومات وینتزعہا
عن الذات فان قال ان ہذا مبنی علی ان اثر الفاعل ہو الذات والصدر المعاصر لا یقول بہ قلنا بل ہو قائل بان اثر الفاعل
ہو الذات التی ہی عین الموجود کما صرح فی حواشیہ علی شرح التجرید فی مباحث الحال علی انہ لو سلم انہ غیر قائل بہ فہذا ایراد
آخر غیر ما فیہ الکلام اذ ما فیہ الکلام ہو انہ کیف یفصل ذات الممکن الی الامور التی ہی عوارضہا وبالجملة فکلام ہذا المحقق لا یخلو
عن تعسف واما ما اوردہ علیہ لغیاث المنصور من انہ صرح اولا بان الوجوب اثر الفاعل بالحقیقة وثانیا بان الواجب ہو الوجود
المعلول بالحقیقة والوجوب مغایر للوجود فلو کان کلاہما معلولین للفاعل لکان الصادر عن العلة امرین متغایرین
بالذات ولا مساغ للقول بان المعلول بالحقیقة ہو الذات وہما منتزعان عنہا اذ الکلام علی الطریقة المشہورة من کون
اثر الفاعل ہو الوجود دون الذات ففی غایة السقوط اذ علی الطریقة المشہورة الوجود صفة منضمة والوجوب منتزع عنہ فالوجوب

اثر الفاعل بالحقيقة بمعنى ان منشار انتزاعه اثره بالحقيقة وهو الوجود الواجب فلا يكون الصادر عن العلة امرين متغايرين
بالذات ولا يكون هذا حدو لا عن الطريقة المشهورة هذا ثم ما زعمه الصدر من سبق مرتبة الواجب والموجود على مرتبة الذات
من الترهات الباطلة فلا يصلح ما ذكره جوابا عن الاعضال وما ذكره المحقق انكار لسبق الوجوب على التقرر والوجود فهو اليفر
ليس من الجواب في شئ والحق الذي لا يستراب فيه ان الماهية الممكنة في حد نفسها ليست ضرورية التقرر والوجود ولا ضرورة
التقرر والوجود بل هي مذبذبة بين التقرر والوجود وبين اللاتقرر واللاوجود فاذا تحقق العلة الكافية لتقررها ووجودها او
لبطلانها وعدمها ارتفع ذلك التذبذب وترجح احدى كيفيتها المتوازيتين وتعين احد طرفيها المتساويين بالنظر الى ذاتها
للوقوع فهذا المعنى اعني ارتفاع التذبذب وترجح احد الجانبين للوقوع هو المسمى بالوجوب السابق ولا ريب في ان هذا المعنى
مغاير للضرورة والتاكد الذي هو كيفية للتقرر والوجود او للبطلان والعدم ولا في ان هذا المعنى سابق على التقرر والوجود وضرورة
التقرر والوجود واطلاق الوجوب على هذا المعنى وعلى ضرورة التقرر والوجود باشتراك اللفظ ولا في ان هذا المعنى امر انتزاعي
ومنشار انتزاعه هو الفاعل المستقل التام في الاقتضاء المستجمع لجميع شرائط التاثير فانه المرجح لاحد الطرفين الموجب لاحد
الجانبين الرافع لتذبذب بين بين فالسابق على تقرر الهية الممكنة ووجودها هو منشار انتزاع هذا المعنى اعني الفاعل المستقل
التام نعم قد يوصف الهية الممكنة المعلولة بالوجوب بهذا المعنى لكن هذا المعنى بالقياس اليها كالوصف للشئ بحال المتعلق
فيقال وجب الممكن فتقرر ووجد اي تحقق فاعله المستقل التام فتقرر الممكن ووجد فهذا الوجوب بالحقيقة عبارة عن الترجيح
والايجاب الذي هو من شئون العلة والتعبير عنه بالوجوب من قبيل تعبير الشئ بلازمه المطاوع له وح فلا يتوجه شئ من الاشكالات
اما الاول فلان الوجوب السابق بالحقيقة صفة للهية الممكنة حتى لا يسبق عليها واما الثاني فلان الوجوب بهذا المعنى ليس كيفية
للتقرر والوجود حتى لا يعقل سبقه على التقرر والوجود والذي هو كيفية لهما وجوب بمعنى آخر واما الثالث فلان الوجوب بهذا
المعنى ليس جهة للقضية والوجوب الذي هو جهة القضية عبارة عن ضرورة النسبة وتاكدها لا عن الترجح لاحد الجانبين ورفع
التذبذب عن البين واما الرابع فلان مصداق الوجوب بهذا المعنى نفس العلة التامة لا انه جزء لها حتى ينخرق لسبقه على
المعلول بساطة العلة وهذا ما افاده المحقق الدواني حيث انكر سبق الوجوب على الوجود وذكر ان وجوب الوجود هو اثر الفاعل
بالحقيقة وليس جزء منه ولا شريكا له ثم قال فانقلت العقل يحكم بان الممكن ما لم يجب صدوره عن العلة لم يوجد فهو حاكم
لسبق وجوب صدوره عنها على وجوده وهذا هو المراد بالوجوب السابق على الوجود قلت هذا المعنى راجع الى كون العلة تامة
في اقتضاء المعلول وكون العلة التامة ليس جزء من العلة التامة والا لم ينحصر اجزاء العلة التامة ضرورة انه اذا فرض
ان العلة مع هذا الوصف علة تامة كان كون هذا المجموع علة تامة جزء آخر فيحصل مجموع ثان وهكذا الا الى نهاية انتهى

والحاصل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى تامية العلة ومصداقه نفس العلة وليس جزء منها وما قال الخوانساري من ان
وجوب المعلول انما هو من صفات المعلول والعقل يحكم ضرورة ان المعلول وجب فوجد ولا يخطر في العقل كون العلة تامة
اصلا فارجاع معنى الوجوب السابق الى تامية العلة تحكم في غاية السقوط لان معنى ان المعلول وجب هو انه تعين جانب
تقرره وارتفع تذبذبه وهذا بعينه المصداق هو بعينه تحقق علة التامة لا غير والعقل انما يحكم بوجوب الممكن قبل وجوده
بهذا المعنى لا غير وقد اشار الشارح الى ما حققنا بقوله وهذا الترجح هو وجوبه السابق يعني ان الوجوب السابق ليس عبارة
عن ضرورة التقرر والوجود وتاكدهما بل هو عبارة عن الترجح ورفع التذبذب ولذا كان سابقا على التقرر والوجود
هذا هو الكلام في الوجوب السابق واما الوجوب اللاحق فعليه ايضا اشكالات منها انه كما لا يجوز تعدد الامكان لذات واحدة
لا يجوز تعدد الوجوب لها فكيف يصح تجويز الوجوب اللاحق للذات الممكنة مع تجويز الوجوب السابق لها اجاب عنه الصدر
المعاصر للمحقق الدواني بان الواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط اتصافه بالمحمول وبالوجوب اللاحق هو الممكن
بشرط اتصافه به يعني الموضوع المقيد بذلك الشرط وتبعه صاحب الافق المبين ورده المحقق الدواني بان معروض الوجوب
اللاحق هو معروض الوجوب السابق وشرط المحمول حيثية تعليلية فاجاب عنه الغياث المنصور بان الوجوب اللاحق
ان كان عارضا للممكن المقيد بشرط المحمول فلا يكون معروض الوجوب اللاحق هو معروض الوجوب السابق وان
كان معروضه ذات الممكن في زمان قيد المحمول فقيد المحمول نفسه ليس ضروريا في زمانه فلا يتحقق الوجوب اللاحق على
هذا التقدير ومعروض الامكان والوجوب اللاحق واحد بحسب الذات لا بحسب الحيثيات وصاحب الافق المبين بعد ما اطنب
في تقرير هذا الجواب غاية الاسهاب قال معترضا على هذا المحقق ان قيد المحمول اذ لم يكن شرطا لاحد الحاشيتين كان الوجوب
والتقرر واجبا بالقياس الى ذات الممكن وحده ولا مجال ان يكون ذلك الوجوب له لذاته فيجب حينئذ لحاظ استناده
الى العلة فرجع الوجوب اللاحق وجوبا سابقا وايضا شرط المحمول اذا كان حيثية تعليلية كان الوجوب معللا به وحاشيتاه
نفس ذات الموضوع وطبيعة المحمول على الاطلاق ومن المستحيل ان يكون الشيء علة لوجوب نفسه لشيء فلا يكون المحمول
علة لوجوب نفسه للموضوع وايضا كيف يمكن ان يكون شرط المحمول علة لوجوب المحمول نفسه بالقياس الى ذات الموضوع
وحده لا بشرط المحمول فاذا لم يكن الموضوع مشروطا ولا المحمول مشروطا بل هما مطلقان لا بشرط فاين الشرط الذي
يدعى انه علة فان جعل الشرط قيدا للوجوب لا للحاشيتين قيل فقد جعل حيثية تقييدية للعارض وان لم يجعل قيدا للمعروض وهو المفروض
فلا محيص من ان يجعل قيدا والا لم يحصل ما هو مناط الوجوب اللاحق انتهى وانت تعلم ان الممكن المعلول ضروري التقرر والوجود متقرر وموجود بالضرورة
وهذا الوجوب وجوب بالغير وليس هذا الوجوب الوجوب السابق لان هذا الوجوب مساوق لصدق الضرورية على ما سبق والوجوب السابق ليس بمساوق لها

علی ما سبق و علی ما اعترف به ہذا القائل فیما نقلنا عنہ سابقا و ظاہر ان ہذا الوجوب لیس الا بالنظر الی استناد الممکن الی العلۃ فقولہ فیجب حینئذ لحاظ استنادہ الی العلۃ فیرجع الوجوب اللاحق وجوبا سابقا فی غایۃ السقوط نعم ہذا الوجوب غیر الوجوب اللاحق ایضا اذ الوجوب اللاحق ہو الوجوب بشرط المحمول وہذا الوجوب لیس کذلک قد ظہر بما ذکرنا ان للممکن ثلثۃ وجوبات الاول الوجوب السابق وہو من شئون الجاعل المستقل بالتاثیر حقیقۃ و من صفات الممکن بحال المتعلق الثانی الوجوب بالغیر وہو تاکد التقرر المستفاد من الجاعل الثالث الوجوب اللاحق وہو الوجوب بشرط المحمول ولا اشکال بتعدد الوجوبین السابق واللاحق اذ الوجوب السابق معنی مغایر للوجوب اللاحق والاشتراک بینہما بمجرد اللفظ فلا ضیر فی ان یکون لشئ واحد وجوبان متغایران معنی وان اشترکا فی الاسم بل قد حققنا ان منشاء انتزاع الوجوب السابق ہو العلۃ التامۃ والموصوف بالوجوب اللاحق ہو المعلول فلیس ہناک لشئ واحد وجوبان وانما الاشکال بتعدد الوجوبین الوجوب بالغیر والوجوب اللاحق فی الممکن لان کلا الوجوبین عبارۃ عن تاکد الوجود فالوجوب بالغیر ہو تاکد الوجود المستفاد من الجاعل والوجوب اللاحق ہو تاکد الوجود من جہۃ اخذ شرط المحمول الذی ہو الوجود وہذا الاشکال مندفع بان تعدد الوجوب انما ہو بجہتین ولا ضیر فیہ واما ان المتصف بالوجوب اللاحق بل ہو ذات الممکن وحدہ او الممکن المقید بقید المحمول فالحق ان المتصف بالمحمول فی القضیۃ المحکوم فیہا بالضرورۃ بثبوت المحمول للموضوع بشرط الوصف کما فی قولنا کل انسان متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا ای بشرط کونہ کاتبا ہو نفس ذات الموضوع ولکن بشرط اتصافہ بالوصف فان متحرک الاصابع بالضرورۃ ہو نفس الانسان بشرط کونہ کاتبا لا المجموع الانسان والکاتب فان ارید بکون معروض الوجوب اللاحق فی قولنا زید موجود بالضرورۃ بشرط کونہ موجودا مثلا الموضوع المقید بقید الوجود انہ ہو الموضوع من حیث انہ معروض للوجود لا بان یکون الوجود جزء من معروض الوجوب فالحق مع الصدر الشیرازی وان ارید بہ ان الوجود الذی ہو المحمول فیما نحن فیہ جزء من معروض الوجوب اللاحق فلا یخفی بطلانہ وقد بقی بعد دقائق فی ہذا الباب ترکناہا خوف الاطناب **قولہ** ولا امتناعہا الا من تلقاء الواجب بالذات سواء قیل بانہ فاعل مختار ان شاء فعل وان شاء لم یفعل فہو اذا اراد شیئا فوجود ذلک الشئ یتبع و یجب بارادتہ او قیل بانہ فاعل بالایجاب کما یتوہمہ الفلاسفۃ **قولہ** فکل ما ہو جوہر ذاتہ الجواز استدل خاتم الحکماء المحققین قدس سرہ علی ہذا المطلوب بان عدم قدرۃ الممکن علی الایجاد ضروری فانہ لا یجوز ان یحیل من یکون کلا علی مولاہ شیئا وان یکون لہ قدرۃ علی الایجاد ثم اعترض علی البیان الذی ذکرہ الشارح بانہ انما یدل علی الانتہاء الی الواجب لا علی ان الواجب جاعل بنفسہ ابتداء و المطلوب ہذا دون ذلک وہذا الاعتراض حق لان ما لا بد منہ فی امتناع جمیع انحاء عدم المعلول ہو ان یکون المعلول مستندا الی الواجب تعالی اما بلا واسطۃ او بواسطۃ لا خصوص ان یکون للمعلول مستندا الیہ تعالی بلا واسطۃ لکن لا یخفی ان ہذا الاعتراض وارد علی استدلالہ ایضا فانہ ان اراد بعدم قدرۃ الممکن علی الایجاد عدم قدرتہ علیہ نظرا الی ذاتہ فمسلم انہ ضروری لکن لا یلزم منہ ان یکون

كل ممكن مستندا اليه تعالى بلا واسطة لجواز ان يكون الممكن علة لممكن آخر لكن لا بنفس ذاته بل من حيث انه مستند الى الواجب او مستند الى مستند الى الواجب ولا بد بنفي ہذا الاحتمال من بيان وان اراد عدم قدرته على الايجاد مطلقا سواء كانت من حيث ذاته او من حيث استناده الى الواجب فكونه ضروريا ممنوع فما ذكره الشارح و ما استدل به ہذا العلامة المحقق سيان في الدلالة على الاستهار الى الواجب و عدم الدلالة على استناد كل ممكن اليه سبحانه ابتداء **قوله** فالله خالق كل شئ من الكليات والجزئيات لما كان لفظ الكليات والجزئيات في كلام المص جمعين محليين باللام والجمع المحلى باللام من الفاظ العموم المفيدة للاستغراق كان حاصل كلامه ان الله جاعل كل شئ من الكليات والجزئيات وقوله فالله خالق كل شئ اقتباس لطيف اتى به لبيان تعاون الحكمة والشرع ومعاضدة العقل والسمع وتوافق القران والبرهان وتطابق قواعد الدين والملة وقواطع البراہين والادلة على ان الله خالق كل شئ وقد تطابق المتكلمون والفلاسفة على ذلك ولم يخالف في ذلك الا المعتزلة في افعال العباد مطلقا والشيعة في الشرور الصادرة عنهم ولا عبرة بنعيق الغراب وطنين الذباب وصرير الباب عند ذوي الالباب بعد نزول النص الصريح في الكتاب وتفصيل ہذا المقام يفضي الى الاطناب والله الملهم للحق والصواب **قوله** بل الافتقار في الوجود اذ الوجود نفس صيرورة الذات ومطابقه نفس الماہية وتقرره ہو تقرر منشاء انتزاعه الذي ہو نفس المهية فالافتقار في الوجود ہو الافتقار بحسب نفس الحقيقة فان الوجود حكاية عن نفس المهية كما عرفت والافتقار في الحكاية ہو الافتقار بحسب المحكي عنه وحاجة الانتزاعيات عبارة عن حاجة مناشيها وبهذا الظهر ان الامكان كيفية لنفس الماہية اولا وبالذات والوجود المنتزع عنها ونسبة الوجود اليها ثانيا وبالعرض **قوله** الا ان الطبائع المرسلة يعني ان الكليات والجزئيات سواسية في ان مبدعها وخالقها ہو الله تعالى انما الفرق بينهما بان الكليات متقدمة في التاثر وقبول الوجود على الجزئيات لكون الجزئيات مرہونة بتوارد الامكانات الاستعدادية بخلاف الكليات **قوله** فان جعل الجزئي قد ذكرنا فيما سبق ان التشخص ليس امرا منضما الى الماہية بل منتزع عن نفس المهية بلا انضمام امر اليها فكلما تقررت تشخصت فهناك جعل واحد ومجعول واحد ہي نفس الماہية لكنها من حيث انها تشخصت شخص ومن حيث حقيقتها المطلقة طبيعة كلية وبما اوردہ بعض الشراح على تعلق الجعل بالكلي من انه لو كان مجعولا فاما ان لا يتشخص بتشخص اصلا فيلزم وجود المهية المجردة او يتشخص فاما ان يتشخص بتشخص خاص فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ نسبة جميع التشخصات الى المهية الكلية على السواء او يتشخص بجميع التشخصات الممكنة فيلزم وجود افراده الغير المتناہية وہو ايضا ظاہر البطلان في غاية السقوط فان الماہية انما تتشخص بنفس التقرر الصادر عن الجاعل فترجيح احد التقررات انما ہو من تلقاء الجاعل عز مجده لا من تلقاء نفس الطبيعة المطلقة بما ہي كذلك ونسبة الطبيعة المطلقة الى جميع التقررات والتشخصات وان كانت على السواء لكن نسبة الجاعل المريد الفاعل المختار اليها ليست على السواء فان ارادته مرجحة لبعض التقررات واما عند الفلاسفة القائلين بان الجاعل عز مجده فاعل بالايجاب فالمرجح لاحد التشخصات عندہم اما الا ستعداد القريب

للمادة او الاحوال المنفقة من خارج كما في الماديات او نفس الحقيقة المنحصرة في شخص واحد كما في المجردات وسياتي تفصيل ذلك انشاء الله تعالى واما ما اورده هذا القائل على تعلق الجعل بالكلي من ان علة الشئ يكون لازماله فجاعل الكليات لازم للماهية ولازم الماهية امور اعتبارية فالواجب يكون امرا اعتباريا وهو ظاهر الفساد ففساده ظاهر فان علة الشئ انما يكون لازما للشئ بمعنى انها يمتنع ان لا توجد مع وجود الشئ فان وجود المعلول بدون وجود العلة محال لا بمعنى انها من احوال الشئ المنتزعة منه الممتنعة الانفكاك عنه كما هو معنى لوازم الماهية المحكوم عليها بانها اعتبارية وذلك ظاهر جدا فلا تخبط **قوله** لكن الطبائع المرسلة الطبائع المرسلة وان كانت لا توجد الا بوجود الاشخاص لكن التشخص بما هو تشخص مرهون الوجود بمادة خاصة واستعداد مخصوص وغيرهما من مبادٍ واسباب وشرائط خاصة والطبيعة المرسلة غير مرهونة الوجود بتلك الامور وان كان لا بد لوجودها من مادة مطلقة واستعداد مطلق مثلا فزيد بما هو زيد مرهون الوجود بنطفة خاصة منكوبة من صلب ابيه في رحم امه وانقلابها علقة خاصة ومضغة خاصة ولحما وعظاما مخصوصة وجنينا مخصوصا والطبيعة الانسانية غير مرهونة الوجود بشئ منها نعم لا بد لوجودها من مطلق مادة ومطلق استعداد وكما لا يخفى **قوله** كالزمان نفسه تنظير لما لا يكون مرهون الوجود بتوارد الامكانات الاستعدادية **قوله** ومحله هي الحركة الفلكية السرمدية **قوله** وحامل محله هو الجرم الاقصى المحدد للجهات **قوله** بحسب الامتداد الزماني اما بحسب وجودها الواقعي الدهري فليس فيها تعاقب وتجدد بل هي مجتمعة قديمة الوجود في وعاء الدهر كما هو مذهب الفلاسفة **قوله** وقبل الكثرة اي قبل كل جزئي جزئي لا بمعنى ان الطبائع المرسلة موجودة مجردة عن التشخصات فان ذلك صريح الاستحالة وظاهر هذا الكلام يدل على قدم الانواع سواء كانت الاشخاص قديمة دهرية كما هو مذهب الفلاسفة او كانت حادثة واقعية كما هو عند من يرى ان الاعدام الزمانية اعدام حقيقة ويمكن ان يقال ان حاصل كلامه ان الطبائع المرسلة غير مرهونة على الخصوصيات الشخصية بما هي كذلك سواء كانت الطبائع المرسلة قديمة او حادثة ومعنى الوجود الالهي بمعنى ما يكون بعناية الله من دون ان يكون مرهونا بالامكان الاستعدادي لا يستلزم القدم والحق ان القول بقدم الانواع بتعاقب الاشخاص في الامتداد الزماني كما ذهب اليه الفلاسفة باطل فانه لو كان الامر كذلك فالصادر عن المبدء الفعال اما نفس الطبيعة النوعية من دون ان تتشخص اصلا وهو صريح الاستحالة او فرد خاص منها وهذا الفرد الخاص لكونه مرهون الوجود بخصوص المادة والاستعداد يجب ان يكون حادثا زمانيا فيكون الطبيعة النوعية ايضا حادثة زمانية اذ لا وجود لها قبل هذا الفرد الخاص على هذا التقدير او فرد مبهم بما هو مبهم وهو ايضا ظاهر البطلان اذ لا وجود للمبهم بما هو كذلك مثلا لو فرض ان نوع الانسان قديم بتعاقب اشخاصه في الامتداد الزماني فيستحيل ان يكون الصادر عن المبدء الفعال هو ماهيته المجردة او فرد مبهم فيجب ان يكون الصادر عن المبدء الفعال شخص واحد منه متعين وهو حادث مسبوق بالمادة واستعدادها فالنوع الانساني حادث بحدوثه اذ لا وجود له قبله على هذا التقدير

لایمکن ان یقال ان کل جزئی من جزئیات الکلی مسبوق بجزئی آخر لا الی نہایۃ لانا ما ان یکون فی تلک الجزئیات اللامتناہیۃ جزئی یکون صادرا عن المبدء الفعال بان یکون المبدء الفعال علۃ قریبۃ لہ او لا یکون کذلک والثانی باطل لانہ لم یکن شئی من تلک الجزئیات موجودا اذ وجود شئی منہا یتوقف علی صدور شئی منہا عن المبدء الفعال واذ لم یکن شئی من الجزئیات موجودا لم یکن الکلی موجودا وعلی الاول فالصادر عن المبدء الفعال ہو اول جزئی وجد من جزئیات ذلک الکلی فلا یکون جزئیاتہ لا متناہیۃ فی طرف الماضی وہو المطلوب والاخصر ان یقال ان سلسلۃ تلک الجزئیات اما منتہیۃ الی واجب الوجود فلا یکون غیر متناہیۃ فی جانب المبدء او غیر منتہیۃ الی الواجب فلا یجب وجود تلک السلسلۃ ولا یمتنع عدمہا وارتفاعہا راسا اذ لا وجوب الا بالاستناد الی واجب الوجود کما مر من الشارح فلا یمکن وجود تلک السلسلۃ اذ لا وجود بدون الوجوب وتفصیل الکلام فی ہذا المرام یقتضی خروجا عن المقام **قولہ** وتحریر محل النزاع بل تحریر محل النزاع ان الوجود علی رای الاشراقیۃ معنی انتزاعی ہو نفس الصیرورۃ المصدریۃ ولیس معنی منضما الی المہیۃ ومصداقہ ومنشاء انتزاعہ نفس المہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا وعلی رای المشائیۃ معنی منضم الی المہیۃ زائد علیہا فی الخارج فالمتحقق فی الواقع عندہم امران المہیۃ والامر المنضم الیہا ولا ریب فی ان المہیات الممکنۃ غیر موجودۃ من دون جعل الجاعل ولا فی ان متعلق الجعل ہو مطابق صدق قولنا المہیۃ موجودۃ اعنی ما ہو محکی لہذہ القضیۃ والمحکی عند الاشراقیین ہی نفس المہیۃ اذ لیس الوجود امرا زائدا علیہا عندہم وعند المشائین ہی المہیۃ المنضم الیہا الوجود وہی مصداق اتصاف المہیۃ بالوجود کما ان المحکی عنہ لقولنا الجسم ابیض ہو الجسم المنضم الیہ البیاض وہو مصداق اتصاف الجسم بالبیاض فالجعل علی الرای الاول متعلق بامر واحد فہو بمعنی الخلق وعلی الرای الثانی متعلق بامرین فہو بمعنی التصییر ومعناہ جعل المہیۃ موجودۃ فہو من قبیل جعل الثوب اسود فعلی تقدیر کون الوجود نفس الصیرورۃ المصدریۃ لا یمکن تعلق الجعل بمعنی التصییر بمصداق قولنا المہیۃ موجودۃ لانہ واحد وعلی تقدیر کون الوجود امرا منضما الی المہیۃ لا یمکن تعلق الجعل البسیط بمصداق ذلک القول لان مصداقہ علی ہذا التقدیر منضم ومنضم الیہ فہو لیس امرا واحدا صالحا لتعلق الجعل البسیط فہذا النزاع فرع علی النزاع فی کون الوجود صفۃ منضمۃ او امرا انتزاعیا عن نفس المہیۃ واما ما ذکرہ الشارح فی تحریر محل النزاع موافقا لما فی الافق المبین فہو صرف من الخبط لان الاتصاف من حیث ہو غیر مستقل بالمفہومیۃ ورابطۃ بین حاشیتیہ انما تحققہ فی خصوص اللحاظ الذہنی فی مرتبۃ الحکایۃ ولا تحقق لہ فی الواقع مع عزل اللحاظ عن خصوص اللحاظ الذہنی لکونہ معنی غیر مستقل فلا یجوز ذو فطرۃ انسانیۃ ان یکون ہو اثر الجعل بالذات الاثل صاحب الافق المبین ولا یعبأ ارباب الالباب بطنین الذباب ومنشاء غلطہ انہ قد وقع فی بعض عبارات القوم ان اثر الجعل علی رای المشائیۃ مفاد الہیئۃ الترکیبیۃ فحسب صاحب الافق المبین ان مرادہم مفاد الہیئۃ الترکیبیۃ المفہوم الغیر المستقل الرابطی للاتصاف وہو توہم بعید بل مرادہم بمفاد الہیئۃ الترکیبیۃ مصداقہا وہو لیس غیر مستقل بالمفہومیۃ کما

صور نقلو بعض الشراح قد اقتفى صاحب الافق المبين في ان المراد بمفاد الهيئة التركيبية المعنى الرابطي الغير المستقل بالمفهومية لكنه
استشعر بانه لا تحقق للمعنى الرابطي الا في خصوص لحاظ الذهن في مرتبة الحكاية فلا يجوز ان يكون هو اثر الجعل فاضطر الى
القول بوجود المعنى الرابطي في الواقع فقال للمعنى الرابطي ايضا نحو ايسية في الخارج وان كان ذلك النحو مغاير النحو ايسية
الماهيات الاستقلالية الاعيانية فذلك المعنى الرابطي باعتبار خصوص وجوده الذهني حكاية ونسبة حاكية ومع قطع النظر عنه
مفاد الهيئة التركيبية ومحكي عنه فان ايسية المعنى الاعتباري لا ينحصر في الوجود الذهني ووجوده باعتبار منشاء انتزاعه كما هو
المشهور قال والفرق بينه وبين نحو ايسية الماهيات الاستقلالية مما يدركه العقل بداهة وان امتنع اللسن به وذلك النحو من الايسية
لا يوجب الجوهرية والعرضية كما ان العدم ليس بجوهر وعرض انتهى وهذا اعجوبة في الغابرين واضحوكة للناظرين اما اولا
فلان المعنى الرابطي غير مستقل بالمفهومية لا يمكن ان يلاحظه الذهن مستقلا فضلا عن ان يصلح للوجود في الخارج فتجويز
وجود المعنى الرابطي يدل على انه لم يفهم مفهوم المعنى الرابطي واما ثانيا فلان تجويزه وجود الانتزاعيات في الخارج يدل على
غفوله عن معنى الانتزاعي لانه لو كان للمعنى الانتزاعي في الخارج وجود لكان ذلك الوجود اما عين وجود المنشاء فاذن لا وجود
للانتزاعي حقيقة اذ يستحيل ان يكون منشاء الانتزاع موجودا بالعرض بتبعية وجود الانتزاعي ولا يمكن ان يوجد الانتزاعي
ومنشاء الانتزاع كلاهما بوجود واحد حقيقة اذ الوجود يختلف باختلاف المضاف اليه فتعين ان يوجد منشاء الانتزاع بالذات والانتزاعي بالعرض فعلى هذا التقدير
ينحصر وجود الانتزاعيات في الوجود الذهني ووجودها باعتبار منشاء انتزاعها كما هو المشهور على خلاف ما توهم واما غير وجود المنشاء فيكون للمنشاء وجود وللمعنى
الانتزاعي وجود آخر ويكون هذا المعنى موجودا في المنشاء بوجود مغاير لوجوده فيكون صفة منضمة واما ثالثا فلانه لو كان للمعنى الانتزاعي وجود في الخارج كان لوجود الماهية وجود في
الخارج مغاير لوجود الماهية ولوجود الوجود وجود في الخارج وهكذا فيتسلسل الوجودات الموجودة في الخارج وكذا يلزم التسلسل في
سائر الامور المتكررة النوع كاللزوم وغيره واما رابعا فلانه لو كان للنسبة وجود في الخارج فلا يخلو اما ان يكون وجودها في احد
طرفيها او موجودة بنفسها لا في محل والثاني يستلزم كون النسبة جوهرا قائما بنفسه وهو فاحش وعلى الاول يكون الطرف
الذي وجد فيه النسبة متصفا بها فيكون هناك نسبة اخرى بين ذلك الطرف وتلك النسبة والكلام فيها الكلام فيلزم وجود
النسب الغير المتناهية في الخارج واما خامسا فلان النسبة الحملية الصادقة بين امرين لا تعقل الا اذا كان بينهما اتحاد في الواقع
وتغاير في الذهن ليتحقق الحمل وذلك ظاهر فلو كان للنسبة وجود في الواقع لم يكن الاتحاد بينهما في الواقع ضرورة ان وجود
النسبة في الواقع يستدعي تغاير المعنيين في الواقع اذ لا يتصور وجود النسبة في واحد محض واما سادسا فلانه لو كان الامر
كما توهم لزم ان تغاير الشئ نفسه في الواقع فان النسبة المتحققة في الحمل الاولي متحققة على هذا التقدير في الواقع وتحققها في
الواقع يستلزم تغاير المنتسبين في الواقع فيلزم تغاير الشئ ونفسه في الواقع واما سابعا فلان النسب والمعاني الانتزاعية

WWW.NAFSEISLAM.COM

لوكانت موجودة فى الخارج لزم اما قدم الممكنات الغير المتناهية اوكون الواجب تعالى مستعد الحدوث الحوادث فيه سبحانه بيان
اللزوم ان له تعالى نسبة خاصة وارتباطا خاصا بكل شئ من الممكنات والممكنات لا متناهية اذ العالم ابدى بالاتفاق فلو
كانت الارتباطات الغير المتناهية الواقعة بينه تعالى وبين الممكنات الغير المتناهية موجودة فى الخارج فى ذاته تعالى كانت
اما قديمة فيلزم قدم الممكنات الغير المتناهية اعنى تلك الارتباطات الموجودة فى الخارج او حادثة وكل وصف حادث فى
الخارج مسبوق باستعداد الموصوف فيكون الواجب مستعد الحدوث الحوادث فيه واللازمان باطلان واما ثامنا فلانه لوكان
للمعانى الانتزاعية وجود فى الخارج غير وجود مناشيها لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة فى الخارج ضرورة
ان لكل ممكن مع كل ما عداه من الاشياء اللامتناهية نسبة خاصة واقلها المغايرة فهو متصف بمغايرات غير متناهية موجودة فى
الواقع واللازم بديهى البطلان واما تاسعا فلان بعض المعانى الانتزاعية عدميات فلا مجال للقول بوجودها فى الخارج مع
ان الدليل الذى ذكره على وجود الانتزاعيات فى الخارج على تقدير تمامه يقتضى القول بوجود العدميات ايضا فى الخارج واما
عاشرا فلانه على تقدير ما توجه يلزم التكثر فى مرتبة الذات الاحدية الحقة لان الذات الاحدية الحقة فى مرتبة نفسها منشار لصحة انتزاع
سلوب صفات النقص فلا بد على رائه ان تحقق فى تلك المرتبة النسب السلبية بوجودات مغايرة لوجود الذات الحقة و
اما حادى عشر فلانه لوكان الامر كما زعمه لزم ان يمتنع صدور الكثير عن الواحد لان السلوب الغير المتناهية متحققة فى مرتبة
الذات الاحدية بوجودات مغايرة لوجود الذات على هذا التقدير فهى اما واجبة الوجود وهو صريح البطلان او ممكنة فلها علة وهى
الذات الواحدة الحقة فيلزم صدور المعلولات الكثيرة بل المعلولات الغير المتناهية عن ذات حقة احدية واما ثانى عشر فلان
بديهة العقل شاهدة بانه لايمكن وجود النسبة بدون وجود المنتسبين فلا بد لوجود النسب السلبية فى الواقع من تحقق طرفيها
فى الواقع مع ان طرفيها قد يكونان معدومين عدما محضا فى الواقع مع صدق النسبة السلبية كقولنا شريك البارى
ليس بموجود وقد يكون احد طرفيها معدوما محضا واما ثالث عشر فلانه لو صح ما ذكره لزم وجود الاجزاء الممكنة الغير المتناهية فى
الجسم المتصل لانها انتزاعية واقعية فهى موجودات بوجودات متغايرة على رائه فيلزم المفاسد النظامية واما رابع عشر فلان قوله
ذلك النحو من الايسية لا يوجب الجوهرية والعرضية كما ان العدم ليس بجوهر وعرض لا معنى له اذ الوجود اما حلول فى موضوع
او قيام لا فى موضوع فكل موجود ممكن لا يخلو عن الجوهرية والعرضية ولو اصطلح على عدم اطلاق لفظ الجوهر والعرض على بعض
الموجودات الممكنة فلا مشاحة فيه لكن لا كلام لنا مع المصطلح من عند نفسه وانما ندعى ان النسب والمعانى الانتزاعية لو كانت
موجودة فى الخارج كانت فى الخارج اما جواهر او اعراضا بالمعنى المصطلح عند القوم واما نفى الجوهرية والعرضية عن العدم
فانما يصح على ما ذهب اليه القوم من ان العدم نفى صرف لا شئ يعبر عنه بالنفى واما على ما توهم من وجود العدم فى الخارج لا محيد

من التزام كونه جوهرا او عرضا على معناهما المتعارف وان كان يعجبه ان لا يطلق عليه لفظ الجوهر والعرض مع عدم خلوه على تقدير وجوده عنهما بالمعنى المتعارف فليفعل لكن لا كلام ولا مشاحة في الاصطلاح واما قوله والفرق بينه وبين نحو الهيئة الهيئات الاستقلالية مما يدركه العقل بديهة فمما يقضي به العجب فان ما يدركه العقل بديهة هو ان النسب والانتزاعيات ليس لها وجود وراء وجود مناشيها في الخارج لا ان لها نحو وجود في الخارج مغاير لنحو وجود الهيئات الاستقلالية فان ذلك انما يدركه عقله الذي هو وهمه واما خامس عشر فلان ما توهمه من وجود اتصاف المهية بالوجود بالمعنى الرابطي في الخارج غير صحيح في الواقع ولا عند الاشراقية ولا عند المشائية ولا عند هذا القائل نفسه اما الاول فلما عرفت واما الثاني والثالث فلانه لا يوجد في كلام احد من الاشراقية والمشائية من هذا الوهم عين ولا اثر واما الرابع فلان هذا القائل ذهب الى ان الوجود عين الماهيات كما هو مذهب اهل الحق وهو انما يصح ان لم يكن للوجود المصدري مصداق سوى نفس الماهية وعلى تقدير ما توهمه يكون الوجود المصدري موجودا بنفسه في الخارج بوجود مغاير لوجود الماهية فلا يكون المهية مصداقا له كما لا يخفى وبالجملة فمفاسد هذا الراي اكثر من ان تحصى والذي اوقعه في هذا الوهم شبهتان الاولى ما ذكره في شرحه من انه لو لم يكن للانتزاعي وجود في الخارج لزم ارتفاع النقيضين اذ النقيضان قد يكونان انتزاعيين كالوجود والعدم وهذه الشبهة في غاية السقوط فان المستحيل هو ان يرتفع النقيضان بمعنى ان لا يكون واحد منهما مطابقا لما يحكى عنه لا بمعنى ان لا يكونا موجودين بانفسهما في الواقع ونقيض وجود الوجود في الخارج عدم وجوده في الخارج لا وجود العدم فيه حتى يلزم من عدم وجود العدم فيه مع عدم وجود الوجود فيه ارتفاع النقيضين وهو ظاهر ولو كان معنى ارتفاع النقيضين ما زعمه من ان لا يوجد النقيضان بنفسهما في الخارج لزم عليه القول بارتفاع النقيضين او القول باجتماعهما بيان اللزوم انه اذا ارتفع وجود زيد في الواقع فاما ان يوجد عدمه في الواقع او لا يوجد عدمه ايضا فعلى الثاني يلزمه القول بارتفاع النقيضين بالمعنى الذي الزمه وعلى الاول اما ان يكون العدم موجودا قائما بنفسه فيكون العدم ذاتا جوهرية وهو فحش او يكون موجودا قائما بغيره فذلك الغير الذي قام به العدم اما ذات المعدوم او ذات مغايرة لها والثاني صريح البطلان اذ لا معنى لقيام عدم زيد بعمرو مثلا اذ الا لكان المعدوم هو عمرا لا زيدا اذ المتصف بالعدم على هذا التقدير هو ما قام به العدم في الخارج فتعين الاول وهو ان ما قام به العدم ذات المعدوم فيجب ان يكون لذات المعدوم الذي قام به العدم الذي هو على هذا التقدير صفة موجودة في الخارج نحو وجود في الخارج اذ لا معنى لقيام صفة موجودة في الخارج بما ليس بشيء في الخارج اصلا فيلزم ان يكون تلك الذات موجودة في الخارج حين هي معدومة فيه وهو اجتماع النقيضين ثم نقول لو كان للعدم وجود في الخارج لزم قدم الممكنات على فرض حدوثها واللازم باطل بيان الملازمة انه لو كان العالم حادثا تحقق في الخارج اعدام الاشياء التي هي في العالم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان الاعدام الموجودة في الخارج اما قائمة بانفسها فتكون

تلک الاعدام جواہر وہو فحش او قائمۃ بغیرہا وہی الممکنات التی تلک لا عدام اعدام لہا فتکون موجودۃ علی تقدیر فرض وجود اعدامہا فیلزم ان تکون قدیمۃ علی تقدیر حدوثہا بل نقول لو فرض حدوث العالم ای ماسوی اللہ لزم قدمہ علی ہذا التقدیر لانہ ان فرض حدوثہ کان اعدام ما فی العالم ای ماسوی اللہ موجودۃ فی الخارج قبلہ وتلک الاعدام ایضا ماسوی اللہ فیلزم وجود ماسوی اللہ قبل وجود ماسوی اللہ وایضا یلزم علی تقدیر وجود العدم فی الخارج ان لایکون العدم نقیضا للوجود لان العدم علی ہذا التقدیر ذات موجودۃ ممتازۃ بنفسہا عما عداہا ونقیض الوجود رفعہ لا وجود ذات اخری وہو ظاہر وایضا یلزم علی ما توہمہ اجتماع النقیضین لان عدم العدم مفہوم مغایر لمفہوم الوجود ولاریب فی ان مفہوم عدم العدم انتزاعی فہو موجود علی ہذا التقدیر فی الخارج وہو فرد للعدم المطلق فالعدم المطلق موجود بعین وجود ہذا الفرد اعنی عدم العدم مع انہ نقیض العدم المطلق ولا یرد ہذا علی تقدیر کون العدم غیر موجود فی الخارج لان عدم العدم المطلق بما ہو نقیض للعدم المطلق مما لا وجود لہ فی الواقع فہو عنوان بلا معنون فہو لا یصدق فی الواقع علی شی ومفہومہ بما ہو متمثل فی الذہن فرد للعدم المطلق ولا ضیر فی ذلک الا ان ینکر ہذا القائل وجود عدم العدم فی الخارج الشبہۃ الثانیۃ ما ذکرہ فی حواشی شرحہ من انا نتصور احکاما ونعلم بالضرورۃ انہ لو فرض انتفاء جمیع الاذہان تکون تلک الاحکام صادقۃ متحققۃ کما نعلم بالضرورۃ ان عدم الواجب مستلزم لعدم سائر الاشیاء وہذا الاستلزام متحقق ولو فرض انتفاء جمیع الاشیاء فتحققہ ہو وجودہ الذی ادعیناہ انتہی وانت تعلم ما فیہ من الاختلال لانہ ان اراد تحقق الاستلزام المذکور تحقق معناہ النسبی فہو صریح البطلان لان تحقق النسبۃ فرع تحقق طرفیہا فلو تحقق ہذہ النسبۃ فی الواقع تحقق طرفاہا فی الواقع وہما عدم الواجب وعدم سائر الاشیاء ولا یمکن القول بتحقق ہذین الطرفین فی الواقع من احد فضلا عن مؤمن وان اراد ان ہذا الاستلزام متحقق علی تقدیر عدم الواجب وعدم سائر الاشیاء ولا یخفی ان ہذا خلاف ما یدل علیہ کلامہ فہذا لا یدل علی تحقق ہذا الاستلزام فی الواقع کما ہو مدعاہ بل علی تقدیر المحال وہو تقدیر عدم الواجب ولا کلام فی الوجود التقدیری وایضا لا نم ان ہذا الاستلزام متحقق علی ذلک التقدیر اما اولا فلانہ تقدیر محال فیجوز ان لا یتحقق الاستلزام علی ذلک التقدیر واما ثانیا فلانہ علی تقدیر عدم جمیع الاشیاء لا یتحقق ہذا الاستلزام ایضا لانہ ایضا من جملۃ الاشیاء وان اراد تحقق الاستلزام ان العقل حاکم بانہ لو فرض عدم الواجب والعیاذ باللہ لزم عدم سائر الاشیاء علی ذلک التقدیر فمسلم لکن لا یلزم منہ ان یکون نسبۃ الاستلزام موجودۃ فی الخارج اذ یکفی فی صدق ذلک تحقق مصداقہا وہو کون الواجب سبحانہ علۃ لسائر الاشیاء بل تحقق ذات الواجب التی ہی علۃ لسائر الاشیاء وتحقق الاشیاء التی ہی معلولۃ لذاتہ تعالی وبالجملۃ فکلامہ فی ہذا المقام لا یستاہل ان یصغی الیہ فضلا عن ان یتکلم علیہ لکنا اسبغنا الکلام فی ابطالہ صونا للافہام من ان تضل وللاقدام من ان تزل **قولہ** والوجود والاتصاف اثر بالعرض فان الوجود عندہم نفس صیرورۃ الذات ومصداقہ نفس المہیۃ من حیث ہی بلا زیادۃ امر علیہا والوجود والاتصاف بہ حکایۃ وجعل الحکایۃ فی الواقع ہو جعل مصداقہا اذ لیس للحکایۃ تقرر فی الواقع وراء تقرر مصداقہا فہہنا جعل واحد وتقرر واحد ہو جعل نفس المہیۃ وتقررہا

فاذا انتزع عنها معنى الوجود ومعنى الاتصاف بالوجود ونسب هذا الجعل والتقرر الى الوجود والى الاتصاف به بالعرض لا ان هناك جعلان متغايران
احدهما متعلق بالماهية والثاني بالوجود او الاتصاف به فان هذا انما يمكن لو كان للوجود وللاتصاف به في الواقع مع قطع النظر عن خصوص
انتزاع الذهن تقرر وراء تقرر الماهية واما معنى الوجود ومعنى الاتصاف به بعد الانتزاع فهما متقرران بانفسهما في الذهن فهما مجعولان في
الذهن بجعل وراء جعل الماهية في الواقع بقي الكلام في تعلق الجعل بالذاتيات وخلط الذات بها فالذاتيات وخلط الذات بها مجعولة
بعين جعل الذات كما ان الوجود والخلط بالوجود كذلك فهناك جعل واحد متعلق بمصداق الذاتيات والخلط بها ومصداق الوجود والخلط به
بالذات واذا نسب هذا الجعل الى مفاهيم انتزاعية حاصلة في الذهن من الذاتيات والخلط بها والوجود والخلط به كان معنى جعلها ان
مصداقها مجعول بالذات لا ان الذاتيات والوجود وخلط الذات بها بما انها تلك الامور متمايزة عن الذات مجعولة بالذات ايضا بجعل
الذات بعينه او بجعل آخر اذ لا امتياز بين الذات وبين الذاتيات وبينها وبين خلطها بالذاتيات ولا بين الذات وبين الوجود او خلطها
بالوجود في الواقع وبالجملة لا فرق بين الوجود وبين الذاتيات في هذا الحكم ومن العجائب ما توهمه صاحب الافق المبين من ان حمل الذات
على نفسها وخلطها بذاتياتها غير مجعول اصلا لا بالجعل المستانف ولا بنفس الجعل البسيط المتعلق بنفس الذات بخلاف خلط الذات بالوجود فهو
مجعول بعين ذلك الجعل البسيط وهو من اوهامه التي لا ينبغي ان يصغى اليها فضلا عن ان يعول عليها فان معنى كون خلط الذات بالوجود
مجعولا بعين الجعل البسيط المتعلق بنفس الذات هو ان مصداق هذا الخلط هو نفس الذات مجعول وهذا المعنى متحقق في خلط الذات بنفسها
اي كون الذات نفسها او خلطها بذاتياتها ايضا فان مصداق هذا الخلط هو نفس الذات مجعول قطعا ولما صعب الامر عليه ان حمل الشيء على
نفسه وحمل ذاتياته عليه انما يصدق حين وجوده اذ المعدوم يصح سلبه عن نفسه وسلب ذاتياته عنه فيكون حمله على نفسه وحمل ذاتياته عليه
حادثا فيكون مجعولا قال مجيبا عنه ان خلط الذات بالذاتيات لا يكون بمقتضى او باقتضاء اليس النظر الى الماهية من حيث هي غير ممكن الانسلاخ
عن ان يكون بلحاظ ذاتياته واما ما يحق فاما من تلقاء مقتض او باقتضاء من تلقاء جوهر الماهية فقولنا الانسان انسان او حيوان انما يصح
صدقه الى الجعل من جهة الخلط وان احوج الى لحاظ تقرر الموضوع فانما يستدعيه انما هو تقرر ذات الموضوع لست اقول الصدور عن العلة
بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفس الذات من غير جاعل لكفى على ان ذلك ايضا ليس من جهة خصوص الخلط باعتبار خصوصية الطرفين
بل من جهة استدعاء مطلق طبيعة الربط الايجابي فاذن توقف صدق خصوص الحمل في ذاتيات الماهية بخصوصية حاشية الموضوع
والمحمول على مجعولية نفس الماهية وصدورها عن الجاعل انما هو بالعرض وعلى سبيل الاتفاق من جهتين عدم تقرر الماهية الامكانية
بنفسها ومطلق كون الربط ايجابيا لا بالذات من جهة خصوص الخلط وخصوصية حاشيتي الحمل فلا احتيج الى توسط جعل مؤلف للخلط
بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل بسيط للذات فالجاعل يجعل ماهية الانسان ثم هو بنفسه انسان وحيوان لا بجعل مؤلف اصلا ولا
بنفس ذلك الجعل البسيط انتهى وهذا الكلام لا يستحق ان يلتفت اليه لكنا نبين فساده وننبه عليه كيلا يروج عند الناقدين

WWW.NAFSEISLAM.COM

زيوفه المغشوشة وتسلايرق للناظرين زخارفه المخدوشة فنقول اما ان يكون خلط الذات بالوجود مجعولا بالذات فيكون ذلك قولا بالجعل المؤلف ويكون مجعولا
بعين الجعل البسيط المتعلق بنفس الماهية فيكون معنى كونه مجعولا ان مصداقه مجعول بالجعل البسيط ومصداقه ليس الا نفس المهية وهي مصداق حملها على نفسها وحمل الذاتيات عليها
فلا معنى لنفي كون حمل الذات على نفسها وحمل الذاتيات عليها مجعولا بنفس الجعل البسيط المتعلق بنفس المهية مع القول بكون مصداق
حمل الذات على نفسها وحمل الذاتيات عليها هي نفس الماهية وكون نفس الماهية مجعولة بالذات بالجعل البسيط اذ لا معنى لكون
الحمل مجعولا الا كون مصداقه مجعولا وما ذكر من ان النظر الى الماهية من حيث هي غير ممكن الانسلاخ عن ان يكون لحاظ ذاتياته ان
اراد به ان النظر الى الماهية هو النظر الى الذاتيات لكون مصداق الذاتيات هو نفس الماهية فاذا لوحظ نفس الماهية فقد لوحظ
مصداق الذاتيات فمسلم لكن النظر الى الماهية هو النظر الى مصداق الوجود ايضا لان نفس الماهية هي مصداق الوجود فالنظر
الى الماهية هو النظر الى مصداق الوجود وان اراد به ان النظر الى المهية هو النظر الى الذاتيات اي مفهوماتها الانتزاعية الحاصلة
بانتزاع الذهن فذلك ممنوع لان لحاظ مفهوماتها الانتزاعية موقوف على انتزاع الذهن تلك المفهومات من نفس الذات كما ان لحاظ
مفهوم الوجود الانتزاعي موقوف على انتزاع الذهن مفهوم الوجود عن نفس الذات فليس النظر الى المهية هو النظر الى تلك المفهومات
الانتزاعية كما ان النظر الى المهية ليس هو النظر الى مفهوم الوجود الانتزاعي فكلامه هذا لا يكفي فارقا بين حمل الذات على نفسها و
حمل الذاتيات عليها وبين حمل الوجود عليها بان يكون الاول غير مجعول اصلا والثاني مجعولا بعين الجعل البسيط واما قوله
الانسان انسان او حيوان قضية ان صدق قولنا الانسان موجود ايضا لا يحوج الى الجعل من جهة الخلط وان احوج الى لحاظ تقرر
الموضوع فما يستدعيه انما هو تقرر ذات الموضوع لا الصدور عن العلة بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفسه لكفى في صدق الوجود
فان التقرر هو عبارة عن نفس الماهية بلا زيادة امر عليها وهو مصداق الوجود فهذا الكلام لا يصلح فارقا بين صدق حمل الذات
والذاتيات على نفس الذات وبين صدق حمل الوجود عليها كما لا يخفى وكذا قوله على ان ذلك ايضا ليس من جهة خصوص الخلط
فان ذلك جار في الخلط بالوجود ايضا وما ذكر من ان توقف صدق خصوص الحمل الخ فمثله جار في الوجود ايضا فان توقف صدق
حمل الوجود على نفس الذات على جعل الماهية انما هو من جهة عدم تقرر الماهية الامكانية بنفسها ومطلق كون الربط ايجابيا الا بالذات
من جهة خصوص الخلط وخصوصية حاشيتي الحمل واما قوله فلا ينتج الخ فجزاف وهمي لان صدق حمل الذات على نفسها وخلطها
بالذاتيات لما كان حادثا فلا بد له من محدث فكيف لا يحتاج الى جعل اصلا فان حدوث حادث من دون جعل اصلا لا بجعل
بالعرض وهو نفس جعل الذات ولا بجعل مستانف ورا جعل الذات لا يتفوه الا ماؤف القريحة فقد تحقق انه كما ان خلط الذات
بالوجود مجعول بعين جعل الذات كذلك خلط الذات بنفسها وبذاتياتها مجعول بعين جعل الذات بلا فرق وهذا ما اختاره قدوة المحققين
جلال الملة والدين الدواني طيب الله مضجعه وبرد مهجعه وهذا القائل قد شدد عليه النكير وتعدى اقصى مدى التشنيع والازراء وجاوز

في الاعجاب بنفسه على ذرى الاغراق والاطراء فقال بعد ما نقلنا عنه بهذه العبارة هذا محصل غلط من لم يرزق الفطنة ولم يكن لقريحته سبيل الى المعقول عنه تخيل انه تقضي بان صدق الحمل بنفس جعل الماهية لا بجعل مستانف فان الجعل يتعلق اولا بنفس الماهية ثم العقل ينتزع منها كونها هي او بعض ذاتياتها ومصداق الحمل نفس جعل الماهية وزعم ان ذلك مذهب الاشراقية وهو على شفا حفرة الوهن والسخافة فقد تحقق ان مصداق الحمل بخصوصه نفس الماهية بما هي هي وقولهم ذاتيات الماهية مجعولة بعين جعلها انما يعني به ان جعل الماهية هو نفس جعلها فهي مجعولة في ذواتها جعلا بسيطا هو عين جعل الماهية بل الجعل البسيط الوحداني يتعلق اولا و بالذات بالذاتيات والمقومات ثم بالماهية وهذا مسلك الاشراقية والرواقية وانما حاولنا ترسيمه وتقويمه بالحكمة اليمانية لان ذلك الجعل يتوسط في اعتبار العقل بين الماهية ومقوماتها الملحوظة الخلط وصدق الحمل لكن مصداق الحمل نفس الماهية المجعولة لا جعلها ومجعوليتها فان بين الاعتبارين فرقا على ان التشكيك لا يختص بالرواقية بل يعتري المشائية ايضا فلا يجدي ان نزلح الا بما يجدي الفريقين انتهى وانت وكل من يستحق الخطاب وان لم يتمرن بالنظر والاكتساب تعلمان ان اصله الفاسد منبث ما له من قرار وان بنيانه الذي بنى ريبة على شفا جرف هار فقد حققنا ان خلط الذات بنفسها وخلطها بذاتياتها مجعول بعين جعل الذات من الجعل يتعلق اولا بنفس الماهية التي هي مصداق الحمل ثم العقل ينتزع منها كونها هي بعض ذاتياتها فان كونها هي او بعض ذاتياتها حكاية مصداقها نفس الماهية والحكاية لا محالة متنزعة عن المصداق ومصداق الحمل هي نفس الماهية المجعولة وهو الذي عناه المحقق بقوله ومصداق الحمل نفس جعل الماهية ولم يرد ان مصداق الحمل هو المعنى الانتزاعي الاضافي للجعل كما توهمه هذا القائل بسوء فهمه فرد عليه بان مصداق الحمل نفس الماهية المجعولة لا جعلها ومجعوليتها ومثل هذا في كلماتهم شائع مشهور وعلى السنتهم ذائع ومذكور وفي كتبهم مرقوم ومسطور ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وما ذكر في تفسير قولهم ذاتيات الماهية مجعولة بعين جعلها لا يغنيه شيئا لان الذات والذاتيات لما كانت مجعولة جعلا بسيطا كان حمل الذات على نفسها وحمل ذاتياتها عليها ايضا مجعولا بعين ذلك الجعل لان جعل الحكاية هو جعل مصداقها فلا معنى لكون مصداقها مجعولا مع عدم كونها مجعولة واما قوله لان ذلك الجعل الخ فان اراد به ان الجعل البسيط للماهية لا يكون جعلا مؤلفا بالذات متوسطا بين الذات ومقوماتها فذلك مسلم وصحيح لكن المحقق لا يقول بذلك وان اراد به ان الجعل البسيط للماهية ليس جعلا لخلط الذات بالمقومات اصلا فذاك ظاهر البطلان كما عرفت واما قوله على ان التشكيك يعني به ما بيناه بقولنا ولما انجر الامر عليه ان حمل الشيء على نفسه الخ ففي غاية الوهن فان حاصل ما افاده المحقق وهو ان خلط الذات بنفسها او بالذاتيات مجعول بالعرض بعين الجعل المتعلق بالماهية صحيح سواء كان الجعل المتعلق بالماهية جعلا بسيطا كما هو الحق او جعلا مؤلفا كما هو مذهب المشائية فجواب المحقق تام عن الطرفين ومجد للفريقين ولعل هذا القائل نظر الى قوله فان الجعل يتعلق اولا بنفس الماهية فان ظاهره يدل على الجعل البسيط فانه المتعلق بنفس الماهية فتوهم ان جواب المحقق لا يصح على رأي المشائية وهذا توهم بعيد فان قوله قدس الله سره فان

الجعل تعلق اولا بنفس الماهية انما المراد بان الجعل لايتعلق اولا بكون المهية هي او بعض ذاتياتها بل انما يتعلق اولا بالماهية نفسها اما
بما هي هي كما هو مذهب الاشراقية القائلين بالجعل البسيط او من حيث خلطها بالوجود كما هو راي المشائية القائلين بالجعل المؤلف
لا ان الجعل تعلق اولا بالمهية بما هي هي حتى يكون له اختصاص بمذهب الاشراقية ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان هذا القول يدل على
ما فهمه فالمحقق انما اتى بهذه العبارة الدالة على الجعل البسيط ذهابا الى مذهب الاشراقية واختياره القول بالجعل البسيط ولا يلزم
من ذلك توقف اصل الجواب على القول بالجعل البسيط فان اصل الجواب هو ان خلط الذات بنفسها او بذاتياتها لايحتاج الى جعل
مستانف وراء جعل الماهية وهذا يصح سواء كان جعل الماهية عبارة عن الجعل البسيط او عن جعلها موجودة وما توهم من ان مسلك الرواقية
والاشراقية ما حاول ترميمه وتقويمه بحكمته فهم براء منه وانما مذهبهم ما حققه المحقق قدس سره ولو كانوا يذهبون الى ما ذهب اليه القائل
لكانوا ممن ضل السبيل وحار في الادعاء من غير دليل فقد تبين الرشد من الغي واستبان من رزق الفطنة عمن لم يرزقها والله موفق الحكمة
وولي العصمة ثم قال هذا القائل اما اللاحق الذي هو الوجود فمصداق الحمل فيه نفس مهية الموضوع المتقررة من غير اعتبار امر معها
اصلا كما يكون في سائر العوارض من لوازم المهية واللواحق المفارقة لكن لا بما هي هي بنفسها كما هو في الذاتيات لكون الوجود غير داخل
في قوامها بل من حيث انها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل فالمناط بالذات ههنا حقيقة هو حيثية الصدور بالجعل البسيط فاذن
ما اسهل ان يظهر لك ان الماهية ما لم تصدر عن الجاعل لم يحمل عليها شيء اصلا فاذا صدرت صدق انها هي او ما هو ذاتي لها لكن
لا من حيث هي صدرت بل حين ما صدرت على مجرد المقارنة لا التوقف وانها موجودة باعتبار الملحوظ من حيث هي صدرت اي بلحاظ
تلك الحيثية لا لحاظها من حيث هي نفسها ولكن حين ما صدرت فلذلك لم يكن شيء من الممكنات الهو المطلق بل انما يصح ان يقال
هو نفسه وهو بعض ذاتياته حين المجعولية ويقال هو موجود وثابت باعتبار المجعولية انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فضلا
عن ان يكون له جدوى لانه قد اعترف بان مصداق الوجود نفس الماهية المتقررة من غير اعتبار امر معها اصلا فالمهية اذا كانت
متقررة كانت مصداقا لحمل الوجود كما انها اذا كانت متقررة كانت مصداقا لحمل الذاتيات من غير فرق وما توهم من ان المناط بالذات
في حمل الوجود حقيقة هو حيثية الصدور لا يفيده شيئا لان حيثية الصدور ليست داخلة في المصداق والا لكانت تلك الحيثية منضمة الى
نفس الماهية قبل الوجود وهو صريح البطلان كما سبق منا فهي خارجة عن المصداق فليس مصداق الوجود الا نفس الماهية واما
الحيثية التعلية فهي متحققة في صدق الذاتيات على الذات وصدقها على نفسها ايضا ضرورة انه حادث والحادث لابد له من محدث
على انه لا معنى لتحقق الحيثية التعليلية في صدق الوجود الا ان مصداق الوجود هو نفس الماهية مجعول ونفس الذات هي مصداق
الذاتيات والذات ايضا فمصداقها ايضا مجعول فلا معنى لعدم تحقق الحيثية التعليلية في صدق الذات والذاتيات على نفسها وان
اراد ان حيثية الصدور في حمل الوجود حيثية لحاظية بخلاف حمل الذاتيات اذ لحاظ نفس الذات كاف في صدقه فقد سبق ان حمل

التعليلية

WWW.NAFSEISLAM.COM

الوجود على الشئ قد لا يحتاج الى لحاظ الحيثية التعليلية وحمل الشئ على نفسه قد يحتاج الى لحاظها اذا كان عينية المحمول للموضوع نظرية وقد
سبق ذلك ببيان مستوفى ہذا ولقد اطنبنا الكلام فى ہذا المقام ازاحة للاوہام واللہ ولى التوفيق والالہام **قوله** على القول الثانى
ہو الاتصاف من حيث ہو غير مستقل بالمفہومية قد جرى الشارح ہہنا فى التعليق لصاحب الافق المبين على سجيته فانه قال فى الافق
المبين ان النسبة التى ہى صيرورة او الاتصاف فى ہذا النحو من الجعل يعنى الجعل المولف انما يلحظ بين المجعول والمجعول اليه على انها
مرآة لملحوظية احدہما بالآخر لا على ان يتوجه الالتفات اليہا براسہا وانما دخولہا فى متعلق الجعل بالعرض من تلك الجہة فاذا لوحظت
على الاستقلال بالالتفات من حيث انها ماہية ما انعزل النظر عن الطرفين الا بالعرض والفرض متعلق الجعل المولف وعاد
الحكم بان ہذه المہية ہل تفتقر فى نفسہا الى جاعل تقتضيها او تستغنى لان شان الماہيات الاستغناء بحقائقہا التصورية عن الجعل
والافتقار اليه فى الخلط بالا يدخل فى قوامہا مفوضا الى البرہان اليس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك
مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط اذ التصديق لا يتعلق الا بمفاد الہيئة الحكمية كمفہوم ہو ہو والتصور يتعلق بكل شئ والنسبة
انما يدخل فى متعلق الحكم بالتبعية حيث يوجد الموضوع متلبسا بالمحمول واثر التصور نفس حصول الشئ واثر التصديق كون الشئ شيئا
وكذلك الوجود المحمولى والوجود الرابطى نوعان متباينان بحسب التعلق وبحسب ما ينبغى فاحكم بان شاكلة الجعلين فى ہذه الاحكام تلك الشاكلة
انتہى وقد نبہناك على فساده فان الاتصاف من حيث انه رابطة بين الحاشيتين انما وجوده فى ملاحظة الذہن فلا يصح ان يكون متعلق
الجعل المولف واثراله وكيف نظن ذو مسكة ان المشائية يظنون ان اثر الجعل ہو المعنى الحرفى الذى لا يمكن ان يلاحظ استقلالا فضلا
عن ان يتحقق فى الواقع والحق ما ذكرنا سابقا من ان اثر الجعل ہو مصداق خلط الماہية بالوجود الذى ہو صفة منضمة اليہا عندہم وہذا
الخلط متحقق فى الواقع تحقق مصداقه الذى ہو ذات الماہية والوجود المتحققان فى الواقع المنضم احدہما الى الآخر كما ان متعلق الجعل فى
قولنا جعل الصباغ الثوب احمر ہو مصداق خلط الثوب بالحمرة وہو ذات الثوب والحمرة الموجودتان فى الواقع المنضم احدہما الى الآخر
قوله الا الاتصاف لا من ہذه الحيثية اى الاتصاف من حيث انه مفہوم اسمى لا من حيث انه مفہوم غير مستقل رابطة بين الحاشيتين
وقد اندفع بما ذكره الشارح ما استدل به على اثبات الجعل البسيط من انه على تقدير القول بالجعل المولف لا بد من الانتہاء الى الجعل
البسيط اما نفس الصيرورة او الاتصاف او اتصاف الاتصاف وغير ذلك من المراتب ووجه الاندفاع ان متعلق الجعل المولف ہو
الاتصاف من حيث انه مفہوم غير مستقل رابط بين الحاشيتين لا من حيث انه مہية من المہيات وملحوظ بلحاظ مستقل وانما يلزم الانتہاء
الى الجعل البسيط لو كان متعلقه ہو الاتصاف من حيث انه مفہوم مستقل وماہية من الماہيات وليس كذلك بل متعلق الجعل ہو
الاتصاف من حيث انه رابطة بين الطرفين كما ان النسبة فى القضية انما يتعلق بہا التصديق من حيث ہى رابطة بين الطرفين لا يلتفت
اليہا بالذات ہذا ما رامه الشارح سوا فقا لما فى الافق المبين وقد عرفت فساده والحق ان حاصل الخلاف بين الفريقين ہو ان اثر الجاعل

على تقدير الجعل البسيط هو نفس المهية والوجود منتزع عنها وعلى تقدير الجعل المولف هو مصداق خلط المهية بالوجود المنضم اليها لا نفس المهية
ولا نفس مفهوم الاتصاف به انه مهية من المهيات فلا وجه لاتبادر الجعل لرف الى الجعل البسيط **قوله** وقد يستدل عليه قد حققنا في
فاتحة البحث ان الخلاف بين اصحاب الجعل البسيط واصحاب الجعل المولف مبني على اختلافهم في ان الوجود هل هو نفس الصيرورة المنتزعة
او هو صفة منضمة الى الماهية وانه لا يمكن القول بالجعل البسيط على القول بكون الوجود صفة منضمة ولا القول بالجعل المولف على
القول بكون الوجود منتزعا اذ على تقدير كون الوجود نفس الصيرورة المنتزعة يكون مصداقه ومصداق الاتصاف به نفس الماهية بلا
زيادة امر عليها ومن دون انضمام معنى اليها ومعنى تقرر الانتزاعيات ومجعوليتها في الواقع هو تقرر مناشيها ومجعوليتها في الواقع فيكون
معنى مجعولية الوجود ومجعولية كون المهية موجودة كون مصداقهما مجعولا ومصداقهما على هذا التقدير نفس المهية بلا امر زائد عليها فيكون اثر
الجعل نفس المهية واذ الوجود غير متحقق في الواقع تحقق مغاير لتحقق منشا انتزاعه فلا يمكن ان يتوسط الجعل بين المهية وبين الوجود بالذات
في الواقع وانما يمكن ذلك لو كان الماهية موجودة بوجود والوجود موجودا بوجود آخر مغاير لوجود المهية منضما الى الماهية حتى تحقق الخلط بينهما
في الواقع وصح توسط الجعل المولف بينهما وعلى تقدير كون الوجود صفة منضمة الى المهية لا يكون مصداق الوجود ومصداق الاتصاف بالوجود
نفس الماهية فلا يمكن على هذا التقدير القول بالجعل البسيط واذ قد حققنا سابقا ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية ثبت الجعل
البسيط وبطل القول بالجعل المولف المبني على كون الوجود صفة منضمة الى المهية وايضا لما كان مصداق الوجود هي نفس الماهية
بلا انضمام امر اليها لم يمكن تخلل الجعل بين الماهية والوجود اذ ثبوت الوجود لمصداقه ضروري فاذن ليس اثر الجعل الا مصداق الوجود
الذي هو نفس الماهية لا اتصاف المهية بالوجود وبالجملة فتخلل الجعل المولف انما يتصور بين الماهية وبين عوارضها الزائدة عليها لا بين
الماهية وبين ما هي مصداق له بنفسها فان ذلك يفضي الى تخلل الجعل بين الشيء ونفسه استدل الشيخ المقتول على حقية الجعل البسيط
بان الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من الفاعل الا نفس الماهية العينية ولو كان الوجود هو ما من الفاعل فاما ان لم يقدم
شيئا زائدا فهو كما كان او افاد فيكون للوجود وجود لا الى نهاية وقد صوره الناظرون بان غرضه ان الوجود اعتبار عقلي ليس موجودا في
الخارج فلا يكون مجعولا اذ المجعول يجب ان يكون امرا عينيا ثم اعترضوا عليه بان ما لا بد منه ان يكون المجعول امرا عينيا والوجود ليس مجعولا
عند المشائية بل هو مجعول اليه ولا يجب ان يكون المجعول اليه امرا عينيا لانه قد يكون امرا انتزاعيا كما في جعل الشيء فوقا وتحتا والحق
ان هولاء لم يفهموا معنى كلامه فان مقصوده ان الوجود من الاعتبارات العقلية فليس مصداقه الا نفس الماهية فلا يكون اثر الجعل
الا نفس المهية اذ لا تحقق في الواقع الا نفس المهية ولو كان الوجود من الفاعل بان يكون اثر الجاعل الوجود واتصاف المهية بالوجود
فاما ان يفيد الفاعل الوجود شيئا زائدا على نفس الماهية التي هي منشا لانتزاع الوجود او على نفس الوجود الذي لا يزيد على نفس المهية في
الواقع او لا يفيده شيئا زائدا فعلى الثاني الوجود لا يصلح لتعلق الجعل المولف به سواء كان مجعولا او مجعولا اليه اذ المتحقق على هذا التقدير

في الواقع هو نفس المهية فهي اثر الجعل ويكون الوجود بعد تعلق الجعل به كما كان حال فرض عدم تعلق الجعل به منتزعا عن نفس
الماهية وعلى الاول يكون للوجود وجود آخر اذ الوجود انما يكون صالحا لتعلق الجعل به سواء قيل بكونه مجعولا او قيل بكونه مجعولا اليه
اذا كان له وجود ويكون هو صفة منضمة كما صورنا من ان انكار الجعل البسيط انما يتصور لو قيل بكون الوجود صفة منضمة فلا يرد عليه
ما اورد واما ما قالوا من ان المجعول اليه ربما يكون انتزاعيا مسلم لكن يجب ان يعلم ان المجعول اليه انما يصح كونه انتزاعيا اذا كان
مصداقه غير نفس ذات المجعول واما اذا كان عينه فلا يصح لانه يفضي الى تخلل الجعل بين الشيء ونفسه والوجود مصداقه نفس
الماهية فلا يصح ان يكون مجعولا اليه ايضا كما لا يصح ان يكون مجعولا وهذا ظاهر وصاحب الافق المبين اذ لم يتيسر له فهم هذا المعنى الذي
حققنا من كلام الشيخ المقتول اعترض عليه بان الانتزاعيات الذهنية كالعينيات الخارجية والاتصاف بالاعتبارات العقلية
كالتلبس بالاوصاف العينية في الاحتياج الى الفاعل وكون المهية عينية انما معناه صحة ان ينتزع منها الوجود في الاعيان و
المشائية تفصح ان ذلك اثر افادة الفاعل لا نفس المنتزع ولا المهية المنتزع عنها ولا نفس حقيقة صحة الانتزاع انتهى وانت تعلم
ان هذا الكلام بلا مغزى بل الفاظ بلا معنى فان الانتزاعيات انما معنى احتياجها الى الفاعل وكونها مجعولة ان مناشئ انتزاعها
محتاجة الى الجاعل ومجعولة والعينيات الخارجية ليس معنى احتياجها الى الفاعل ذلك ولا معنى مجعوليتها مجعولية مناشيها بل معنى
احتياجها الى الفاعل انها بنفسها محتاجة اما في نفسها او في اتصافها بالوجود وكذا معنى مجعوليتها انها بنفسها اثر الجاعل وان اتصافها
بالوجود اثره بخلاف الانتزاعيات اذ معنى احتياجها الى الجاعل احتياج مناشيها في نفسها او في كونها موجودة الى الفاعل والاتصاف
بالاعتبارات العقلية انما تحققه بتحقق منشائه الذي هو ذات الموصوف فمعنى احتياجه الى الفاعل هو احتياج الموصوف اليه والتلبس
بالاوصاف العينية ليس منشاؤه نفس ذات الموصوف بل ذاته وذات الوصف المنضم الى ذات الموصوف فالوجود والاتصاف بالوجود
لما كان من الاعتبارات العقلية فلا يمكن ان يكونا بنفسهما اثر الجاعل اذ اثر الجاعل متحقق في الواقع لا محالة فانما يكون اثر الجاعل
مصداقهما الذي هو نفس المهية المتقررة في الاعيان بخلاف ما لو كان الوجود صفة منضمة الى الماهية اذ ح لا يكون مصداق
الوجود والاتصاف به نفس الماهية واذ هو انتزاعي فاثر الجاعل هو نفس المهية العينية ولا يمكن ان يكون اثره بالذات كون المهية
عينية لانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الواقع انما التقرر لمنشائه وهو نفس المهية العينية ولا يمكن للمشائية ان يذهبوا الى كون
هذا المعنى الانتزاعي والاعتبار العقلي اثر للجاعل بل هم انما يذهبون الى ان خلط المهية بالوجود الذي هو صفة منضمة الى المهية
اثر للجاعل فمذهبهم مبني على كون الوجود منضما في الخارج الى الماهية لا كما توهم هذا القائل من انهم يقولون ان اثر الجاعل كون المهية منتزعا عنها الوجود فقد
عرفت ان القول بالجعل المؤلف لا يمكن الا على تقدير كون الوجود صفة منضمة واستدل بعض المحققين قدس سره في كتابه المسمى بالعروة الوثقى بان حاصله
كون المهية موجودة نسبة والنسبة لا يعقل كونها مجعولة الا باعتبار مصداقها ومصداقها اما نفس الماهية بلا حيثية فهي المجعولة

فقد ثبت الجعل البسيط بلا كلفة او الماهية مع حيثية انتزاعية او انضمامية وهو باطل لان كل حيثية انتزاعية كانت او انضمامية انما تعرض الماهية بعد وجودها ولا اقل من ان يعرضها مع وجودها فلا يكون مصداقا للوجود او جزء من مصداقه اذ المصداق يجب تقدمه على الصادق هذا خلاصة كلامه ولا يخفى وثاقته وما توهم بعض الشراح من ان المعنى الرابطي موجود بوجود ورا وجود منشاءه في الخارج فالنسبة في قولنا الماهية موجودة موجودة في الخارج واثر للجاعل فقد ابطلناه بخمسة عشر وجها في فاتحة البحث فلا يلتفت اليه واما ما اجاب خاتم الحكماء قدس سره عن هذا التوهم بعد تسليم وجود النسبة في الاعيان تنزلا من ان حاصل الدليل هو ان معنى مجعولية اتصاف الماهية بالوجود ومجعولية مفاد قولنا الماهية موجودة وكون اثره في العين تقرر مصداقه الذي يصح عنه الحكاية بهذا القول وليس اثره وجود الاتصاف ونحوه فانه فرق بين ان يكون الاتصاف متحققا في الخارج وبين ان يكون الشيء متصفا بالوجود في الخارج واذ كان اثره مفاد هذا القول ومفاده ليس الا نفس الماهية ولا يصلح شيء آخر للمصداقية والمفادية فيكون هي المجعولة وح لو سلم وجود النسبة في الاعيان فلا يرد الايراد فيه كما لا يخفى انتهى فهو وان كان كلاما متينا غاية المتانة لكن يرد عليه انه انما يتم لو لم يكن للنسبة وجود في الاعيان واما لو سلم ان النسبة موجودة في الاعيان فلا يتم لان النسبة على هذا التقدير من حيث خصوص وجودها الذهني حكاية ومن حيث وجودها في الخارج محكي عنها ومصداق فعلى هذا قوله فمفاده نفس الماهية ولا يصلح شيء آخر للمصداقية والمفادية فيكون هي المجعولة غير مسلم نعم ان لم يكن للوجود وللنسبة الرابطة بينه وبين الماهية وجود في الخارج لكان منشاء انتزاعها ومصداقها في الواقع نفس الماهية فيكون هي المجعولة فالوجه ابطال وجود النسبة وسائر الانتزاعيات في الخارج بوجود غير وجود مناشيها واستدل بعض الاذكياء من المتاخرين على حقية الجعل البسيط بان الحقيقة من حيث هي هي اما ان لا يتعلق بها الجعل او يتعلق بثبوتها والاول ظاهر البطلان لانه قول باستغناء الممكن عن العلة وعلى الثاني اما ان يكون المجعول بالذات نفس الحقيقة فهو المطلوب اما ان يكون نفس الحقيقة مجعولة بالعرض فيلزم تقدم الماهية المخلوطة بالوجود على نفس الماهية من حيث هي هي والماهية المخلوطة بالوجود متاخرة عن الوجود ولا اقل من ان تكون معه فيلزم تاخر نفس الماهية عن الوجود فيلزم تقدم العارض على المعروض وهو باطل واورد عليه بوجوه منها[١] انه لا استحالة في تاخر نفس الماهية عن الماهية المخلوطة باعتبار في حكم الجعل فان هذا التاخر لا ينافي تقدم الماهية المطلقة على المخلوطة في لحاظ العقل وبالجملة فلا ضير في ان يكون المتاخر عن الشيء باعتبار متقدما عليه باعتبار آخر ومنها[٢] انه لا يلزم على تقدير كون الماهية المخلوطة مع الوجود وتقدمها على نفس الماهية تقدم الوجود على نفس الماهية اذ ما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما ومنها[٣] انه على تقدير الجعل المولف المتقرر بالذات هي صيرورة الماهية موجودة والوجود والماهية متقرران بالعرض فهما متاخران عن الماهية الموجودة ولا استحالة في كون احد المتاخرين عن شيء متاخرا عن المتاخر الآخر باعتبار آخر فلا استحالة في تاخر الوجود عن الماهية مع كون الماهية والوجود كليهما متاخرين في الجعل عن صيرورة الماهية موجودة وقولكم الماهية المخلوطة بالوجود متاخرة عن الوجود ان اريد به تاخر المركب التقييدي اعني مفهوم قولنا الماهية الموجودة فتاخره

مسلم لکن لیست الماہیۃ متاخرۃ عنہ اذ لا تقرر لہذا المرکب انما التقرر للمہیۃ ثم العقل ینتزع منہا الوجود ویجعلہ قیدا فیحصل مرکب تقییدی
وان اید بہ مفاد قولنا المہیۃ موجودۃ ومصداقہ فلا نسلم تاخرہ عن الوجود ولیس ہذا مرکبا عن المہیۃ والوجود حتی یکون متاخرا عنہ تاخر
الکل عن الجزء والمقید عن المطلق ومنہا انا نختار ان المہیۃ من حیث ہی ہی غیر مجعولۃ اصلا او الامکان عند اصحاب الجعل المؤلف
کیفیۃ لنسبۃ الوجود الی المہیۃ فالمحتاج الی الجاعل عندہم ہی نسبۃ الوجود الی المہیۃ لا المہیۃ لنفسہا فلا ضیر فی استغناء المہیۃ الممکنۃ
عن العلۃ ہکذا قال النظار والحق ان ہذا کلہ عدول عن حاصل الاستدلال فان حاصلہ بعد التامل ہو ان اثر الجعل بالذات اما
نفس المہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا وانضمام صفۃ الیہا فہو المطلوب او اثرہ بالذات المہیۃ المنضم الیہا الوجود بان یکون الوجود صفۃ
زائدۃ علیہا منضمۃ الیہا فی الخارج ونفس الماہیۃ اثر بالعرض او اثرہ الماہیۃ المنضم الیہا الوجود ونفس المہیۃ لیست اثرا لہ اصلا
وہذان الاحتمالان الاخیران باطلان اما الثانی منہما فلان المہیۃ لا فعلیۃ لہا قبل الوجود والجعل بل ہی قبل الجعل لیس بشیء ولذا
یمکن سلبہا وسلب ذاتیاتہا عن نفسہا فلا یمکن ان یقال انہا لیست مجعولۃ اصلا لا بالذات ولا بالعرض واصحاب الجعل المؤلف
لا ینکرون کونہا مجعولۃ بالعرض فانہم یقولون ان نفس المہیۃ اثر للجعل بالعرض والا لزمہم کون المہیۃ ذاتا حین العدم وہم غیر
قائلین بذلک واما الاول منہما فلان المہیۃ من حیث ہی ہی لو کانت اثر الجعل بالعرض وکان اثرہ بالذات المہیۃ المنضم الیہا
الوجود فی المجعولیۃ فتکون متاخرۃ عنہا اذ ما بالعرض متاخر عما بالذات والماہیۃ المنضم الیہا الوجود متاخرۃ لا محالۃ عن الوجود کما ان
الثوب المنضم الیہ البیاض ای الماخوذ مع انضمام البیاض الیہ متاخر عن البیاض فانہ مقید بالبیاض سواء کان القید داخلا فیہ او
عارضا ولو تنزلنا فلا اقل من ان یکون المہیۃ المنضم الیہا الوجود مع الوجود فان الوجود ماخوذ معہ ولو کانت المہیۃ المنضم الیہا الوجود
مقدمۃ علی الوجود فاما ان تکون فی مرتبۃ التقدم معروضۃ للوجود اولا وعلی الثانی لا یکون المتقدم علی الوجود المہیۃ المنضم الیہا
الوجود بل نفس المہیۃ من حیث ہی ولا کلام فیہا فانہا لو کانت اثر اللجاعل رجع الامر الی الجعل البسیط وعلی الاول یلزم تقدم
الوجود علی الوجود فقد ظہر انہ یلزم علی ہذا التقدیر ان یکون نفس المہیۃ فی فعلیتہا متاخرۃ عن انضمام الوجود الیہا وہو صریح البطلان
لان انضمام شیء ای شیء کان الی ای شیء کان فرع لفعلیۃ المنضم الیہ اذ لا معنی للانضمام الی اللاشیء المحض بحکم البدیہۃ فتنقطع
جمیع الشبہات الموردۃ علی الاستدلال اما الاول فلان تاخر نفس الماہیۃ عن المہیۃ المخلوطۃ بالوجود فی حکم الجعل یستلزم ان
یکون فعلیۃ المنضم الیہ متاخرۃ عن انضمام المنضم وہو صریح البطلان اذ لا معنی للانضمام علی ہذا التقدیر واما الثانی فلان المہیۃ المخلوطۃ
بالوجود لما کانت مع الوجود فی الجعل بالذات ومقدمۃ علی نفس المہیۃ فاما ان یکون الوجود المنضم الیہا ایضا مقدما علی نفس المہیۃ
او لا فعلی الثانی یکون المقدم علی نفس المہیۃ نفس المہیۃ لا المہیۃ المنضم الیہا الوجود وعلی الاول ثبت تقدم الوجود علی نفس المہیۃ والا لو لم ما مع المتقدم
ان یکون متقدما فمعناہ سلب الایجاب الکلی لا السلب الکلی واما الثالث فلان اثر الجعل علی تقدیر الجعل المؤلف ہو مصداق صیرورۃ المہیۃ موجودۃ

وہی المہیۃ المنضم الیہا الوجود فعلی ہذا التقدیر یکون فعلیۃ نفس المہیۃ فرعا لانضمام الوجود الیہا اذ انضمام الوجود الیہا اثر الجعل بالذات ونفس الماہیۃ اثر لہ بالعرض فلا یکمن القول بکون انضمام الوجود فرعا لفعلیۃ المہیۃ علی ہذا التقدیر فاستحالۃ تاخر الوجود عن المہیۃ مع القول بتاخرہما عن صیرورۃ المہیۃ موجودۃ فی النفس الامر ظاہرۃ واما القول بان مصداق قولنا المہیۃ موجودۃ لیس متاخرا عن الوجود لانہ لیس مرکبا عن المہیۃ والوجود حتی یلزم تاخرہ عنہ تاخر الکل عن الجزء والمقید عن المطلق وان التقرر انما ہو نفس المہیۃ ثم العقل ینتزع منہا الوجود کما ذکرہ المعترض فانما یستقیم لو لم یکن الوجود صفۃ منضمۃ الی المہیۃ اذ علی کونہ صفۃ منضمۃ الیہا لیس مصداق قولنا المہیۃ موجودۃ نفس المہیۃ بل ہی المہیۃ المعروضۃ للوجود ولا شک انہا لیست مقدمۃ علی الوجود بل ہی اما متاخرۃ عن الوجود او معہ کما بیناہ وکون التقرر لنفس المہیۃ وکون الوجود منتزعا عنہا غیر متصور علی تقدیر کون الوجود صفۃ منضمۃ وقد عرفت ان القول بالجعل المولف انما یستقیم علی تقدیر کون الوجود صفۃ منضمۃ فہذا الایراد مما یوید القول بالجعل البسیط لا انہ ایراد علیہ واما الرابع فقد اشرنا الی دفعہ فی اثناء تقریر الاستدلال حیث ابطلنا الشق الاخیر واما قول المعترض الامکان عند اصحاب الجعل المولف کیفیۃ لنسبۃ الوجود الی المہیۃ فان ارادبہ ان الامکان کیفیۃ لنسبۃ الوجود الی المہیۃ بالذات فمسلم لکن لا یلزم منہ ان لا یکون الامکان کیفیۃ لنفس الماہیۃ اصلا لا بالذات ولا بالعرض وان ارادبہ انہ کیفیۃ لنسبۃ الوجود الی المہیۃ فقط ولیست کیفیۃ للمہیۃ اصلا لا بالذات ولا بالعرض فذلک باطل اذ الامکان عندہم کیفیۃ للنسبۃ اولا وبالذات وللمہیۃ ثانیا وبالعرض ولذا یقولون ان الماہیۃ اثر الجعل بالعرض ہذا واما اصحاب جعل المولف فلہم شبہات لابد من کشفہا فمنہا انہ لو تعلق الجعل بنفس المہیۃ لزم المجعولیۃ الذاتیۃ ولذا قال الشیخ حین سئل عنہ وقد کان یاکل المشمش ما جعل اللہ المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا والجواب ان الجعل البسیط لم یتعلق اولا وبالذات بکون الماہیۃ ماہیۃ بل انما تعلق بنفس الماہیۃ ونفس الماہیۃ ہی مصداق کون الماہیۃ ماہیۃ فان ارید بلزوم المجعولیۃ الذاتیۃ علی تقدیر الجعل البسیط ان الجعل البسیط متعلق بکون المہیۃ ماہیۃ فذلک ممنوع فان الجعل المتخلل بین المجعول والمجعول الیہ ہو الجعل المولف دون الجعل البسیط وان ارید بان الجعل البسیط متعلق اولا وبالذات بنفس الماہیۃ ونفس المہیۃ مصداق لکون الماہیۃ ماہیۃ فبہذا الاعتبار لزمت المجعولیۃ الذاتیۃ فذلک مسلم وملتزم ولا ضیر فیہ ولا استحالۃ انما المستحیل ان یکون الماہیۃ متقررۃ ثم یجعلہا الجاعل ماہیۃ وہذا غیر لازم فان المہیۃ قبل الجعل لم تکن متقررۃ ولا ماہیۃ ثم لما جعلہا الجاعل صارت متقررۃ وماہیۃ وبالجملۃ المحال ہی المجعولیۃ الذاتیۃ بجعل مستانف غیر جعل الماہیۃ نفسہا وہذا غیر لازم واللازم ہو المجعولیۃ الذاتیۃ بعین جعل الذات وہو غیر مستحیل کیف ولو کانت مطلق المجعولیۃ الذاتیۃ مستحیلۃ لزم علی المشائیۃ ایضا ہذا المحال فان الماہیۃ حین عدمہا لیست مہیۃ ثم اذا وجدت صارت مہیۃ فکونہا ماہیۃ حادث لابد لہ من محدث وقول الشیخ لیس حجۃ علینا فانا لسنا نومن باقاویلہ حقۃ کانت او باطلۃ انما نومن بما ہو الحق و بالا تباع

احتج منها ان الشئ المجعول بالذات في الممكن بالذات والممكن بالذات هو نسبة الوجود الى المهية لان الامكان كيفية للنسبة والجواب بامر سنا الاشارة اليه من ان الامكان كيفية للمهية
وما في بعض الشروح من انه لو سلم ان الامكان كيفية للنسبة فيجوز ان يكون الاحتياج اولا وبالذات للماهية وثانيا وبالعرض للوجود و
الاتصاف فهذا المعنى لتقرير الجعل البسيط ساقط اذ الضرورة شاهدة بان الممكن بالذات هو المحتاج الى الجاعل بالذات وما هو المحتاج
الى الجاعل بالذات هو اثر الجاعل والمجعول بالذات فالجواب هو الجواب الاول ومنها ما ذكره بعض الشراح قال يرد على اصحاب
الجعل البسيط اشكال عظيم ولنمهد لبيانه مقدمات المقدمة الاولى ان خلط الماهية بالوجود من حيث انه معنى غير مستقل ملحوظ بين
الطرفين على انه مرآة لملاحظة حالهما لا يخلو اما ان يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا اذ هم قد نصوا على ان قسمة المفهوم الى المواد الثلثة
قسمة حاصرة لا يمكن ان يخرج منها واحد من المفهومات وظاهر ان خلط المهيات الممكنة بالوجود ليس بممتنع ولا واجب فلا بد ان
يكون ممكنا ثم لا يمكن ان يقال ان امكانه بالعرض او ان امكانه عين امكان نفس الماهية اذ هم قد صرحوا بنفي الامكان بالغير
ولا معنى لاتحاد الامكانين فان تعدد الممكنين يستلزم تعدد امكانيهما بالضرورة المقدمة الثانية ان الامكان هو المحوج الى المجعولية
لا غير الثالثة ان تعدد السبب يستوجب تعدد المسبب لامتناع توارد سببين على مسبب واحد اذا تمهد هذا فنقول خلط المهية
بالوجود حقيقة جوازية امكانية بحكم المقدمة الاولى فيكون محتاجا الى جعل الجاعل بحكم المقدمة الثانية فاما ان يتعلق به جعل الجاعل
بالذات كما انه يتعلق بالماهية نفسها كذلك فهو خلاف ما اسسوه وثبت ما ادعاه المشاؤن وكان ذلك حقيقة جمعا بين المذهبين
او يتعلق به جعل بالعرض فان ارادوا الواسطة في الثبوت فهو جعل بالذات فيكون هناك جعلان احدهما موقوف على الآخر فرجع
الى الاول وان ارادوا الواسطة في العروض فيكون الجعل بالحقيقة رح جعل الذات ولم يتعلق بالخلط جعل بالحقيقة فامكان
حقيقة انما هو المحوج الى جعل الذات ثم امكان تلك الذات نفسها ايضا محوج الى جعل الذات فيلزم توارد السببين اعني الامكانين
على مسبب واحد وهو افتقار الذات واللازم باطل بالمقدمة الثالثة انتهى كلامه بعبارته وانت تعلم ان هذا الكلام مع طوله لا يرجع
الى طائل لانه لا يرتاب عاقل في ان الخلط من حيث هو رابطة بين المهية والوجود لا وجود له بنفسه في الواقع انما المتحقق في الواقع
نفس الماهية والعقل ينتزع عنها الوجود وخلطها بالوجود نعم للوجود وخلط المهية بالوجود وجود ذهني منفرد عن الماهية بعد الانتزاع اذا
تمهد هذا فنقول لما كان الموجود في الواقع امرا واحدا هو نفس الماهية كان الممكن في الواقع امرا واحدا هو نفس الماهية واما الوجود
والخلط فاذ لا وجود لهما في الواقع ليسا ممكنين في الواقع اذ الممكن بنفسه في الواقع ما يصلح الوجود بنفسه في الواقع والوجود والخلط
لكونهما معنيين انتزاعيين لا يصلحان الوجود بنفسهما في الواقع فلا يكونان ممكنين بنفسهما في الواقع لكن لما كانت الماهية منشأ
لانتزاعهما كان لهما تحقق في الواقع بعين تحقق الماهية لا بان يكون المتحقق هناك بالذات ثلثة اشياء المهية والوجود والخلط بل
المتحقق امر واحد ينتزع العقل منه الوجود والخلط وكذا الحال في الامكان فهناك امكان واحد ينسب الى الماهية اولا بالذات

والى الوجود والخلط ثانيا وبالعرض والقوم انما صرحوا بنفي الامكان بالغير بمعنى ان يكون امكان الشئ معلولا لغيره لا بمعنى ان يكون
هناك امكان واحد منسوبا الى شئ اولا وبالذات والى شئ آخر منتزع عنه ثانيا وبالعرض فان اراد هذا القائل بقوله في المقدمة الاولى
ثم لا يمكن ان يقال ان امكانه بالعرض او ان امكانه عين امكان المهية انه لا يمكن ان يقال ان امكان الخلط معلول لغيره بمعنى ان
يكون الخلط في حد ذاته واجبا او ممتنعا ثم يصير ممكنا بسبب غيره فمسلم لكن لا يجديه اذ لا نقول بامكانه بالعرض بهذا المعنى وان اراد انه
لا يمكن ان يقال ان امكان الخلط هو امكان لمصداقه حقيقة وللخلط بالعرض فغير مسلم وهم غير مصرحين به وكذا ان اراد انه لا يمكن
ان يقال ان امكانا واحدا ثابت لنفس المهية وللخلط كليهما حقيقة وبالذات فذلك مسلم لكنا لا نقول به وان اراد انه لا يمكن ان يقال
ان امكانا واحدا ثابت لنفس المهية اولا وبالذات وللخلط ثانيا وبالعرض فغير مسلم وتعدد الممكنين انما يستلزم تعدد الامكانين
بالذات اذا كان الممكنان ذاتين مستقلين بالتحقق وليس ههنا كذلك اذ الذات المستقلة بالتحقق هي نفس المهية والخلط منتزع
عنها وهذا كما ان في الحمل بالعرض يكون وجود واحد منسوبا الى ذات الموضوع بالذات والى المحمول المنتزع بالعرض فكما ان تعدد الذاتين
في الحمل بالعرض لا يستلزم تعدد الوجود بالذات كذلك تعدد الذاتين ههنا لا يستلزم تعدد الامكان بالذات والسر فيه ان الوجود والامكان
وغيرهما انما يتعدد بتعدد موصوفاتها في الواقع والموصوف المتحقق في الواقع فيما نحن فيه هي نفس المهية كما ان الموصوف بالوجود في
الواقع في الحمل بالعرض واحد هي ذات الموضوع اذا عرفت هذا فنقول المتحقق حقيقة في الواقع هي نفس المهية وهي الممكنة بالذات
وهي المجعولة بالذات واما الوجود والخلط به فانهما تحققهما في الواقع بالعرض فامكانهما في الواقع بالعرض ومجعوليتهما في الواقع بالعرض واما
من حيث وجودهما الذهني المنفرد عن الماهية بعد الانتزاع فهما ماهيتان منفردتان عن نفس الماهية التي هي في الواقع مصداقهما وممكنتان
بالذات ومجعولتان بالذات جعلا بسيطا مغايرا لجعل المهية في الواقع ولا ضير فيه فظهر ان ما ذكره تطويل بلا طائل وتهويل بلا غائل ثم لا يخفى
ان هذا الاشكال ناهض على اصحاب الجعل المؤلف ايضا لان نفس الماهية لا تخلو عن المواد الثلث اذ القسمة اليها حاصرة وليست ممتنعة ولا
واجبة فهي ممكنة وليس امكانها بالعرض ولا نفس امكان الخلط اذ لا امكان بالغير ولا معنى لاتحاد الامكانين فهي اما مجعولة بجعل آخر غير جعل الخلط
فيكون ذلك جمعا بين المذهبين او بعين جعل الخلط فيكون الجعل حقيقة هو جعل الخلط فيكون كلا الامكانين علة لافتقار الخلط فيلزم توارد
السببين على مسبب واحد فلا وجه لتخصيص هذا الاشكال بالجعل البسيط ومنها ما اورده البعض الآخر من الشراح فقال ما ظهر لي وتقرر عندي و
ارجو ان يكون هو الحق يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان مصداق الحمل يتصور له معنيان الاول المحكي عنه للقضية والثاني آنه صدق
الحمل بمعنى ما يكون علة لصدقه بحيث لو لم يتحقق لم يصدق القضية وهو في الحقيقة ما يكون علة للمعنى الاول فان صدق القضية عبارة
عن كونها مطابقة للمحكي عنه فيكون علة الصدق هي علة المحكي عنه وبالعكس الثانية ان المهية من حيث هي هي لا بشرط شئ ليست الا
المحكي عنه للذاتيات لا لغيرها من العوارض وكلما يفرض سواها يصدق سلبها عن الماهية سلبا بسيطا في هذه المرتبة والمحكي عنه له هو الماهية

مع امر انضمامي او انتزاعي وهذا مما تقرر عندهم ويحكم به الفطرة السليمة الخ الثالثة ان الوجدان السليم الحكيم بان مجعولية كل مرتبة انما
تستتبع مجعولية ما يحكى عنه وتنتزع منه بل المجعوليتان مجعولية واحدة ولا تستتبع مجعولية ما ليس بمحكي عنه ولا منتزع منه ولعل هذا من المسلمات
بين الفريقين فكذا الحال في الاستغناء عن الجاعل الرابعة ان العقود سواء كانت هليات بسيطة او هليات مركبة لا تخلوا عن وجود
الربطي في درجة المحكي عنه بين مبدأ المحمول وذات الموضوع كيف ولو لم يكن ارتباط لمبدأ المحمول بالموضوع لم يصدق الربط الايجابي
الذي هو في مرتبة الحكاية غاية الامر ان الاعراض التي هي سوى الوجود لما كان لها وجود سوى وجود الموضوع يكون وجودها في
نفسها هو وجودها للموضوع واما الوجود فلعدم احتياجه الى الوجود حتى يكون موجودا لا يكون له وجود في نفسه هو وجوده للموضوع اما انه لا
يكون له وجود للموضوع ورابطة به فكلا كما صرح به البعض فذلك الوجود الرابطي الذي يكون في مرتبة المحكي عنه قد يعبر عنه بالاتصاف والعروض
والحلول والقيام وغير ذلك وبالجملة كل معنى سوى الذاتيات له ارتباط في نفس الامر مع الموضوع مصحح لحمله عليه نعلم ذلك الارتباط اما
بالبرهان او بالحدس بمشاهدة الآثار وغيرها ثم نحكم بصدق القضية اذا تمهدت المقدمات فنقول المرتبة التي يعبرون عنها بالفعلية
والتقرر ويجعلونها اثر الجعل البسيط بالذات اما المراد بها نفس المهية من حيث هي هي التي ليست الا مطابق حمل الذاتيات
دون العوارض سواء كانت وجودا او غيره فيكون مستتبعا لجعل ثبوت الذاتيات بل مجعوليتها هذا الثبوت ليست عبارة الا مجعولية هذه
المرتبة فان مجعولية كل قضية كما اشرنا اليه عبارة عن مجعولية مطابقها ولا يكون مستتبعا لصدق الهلية البسيطة فان مرتبة الماهية
من حيث هي هي بلا انضمام معنى زائد عليها ليست بمطابق للهليات الايجابية سواء كانت هليات بسيطة او مركبة بل هي مطابق لسلبها
فيحتاج صدق الوجود الى جعل مستأنف لما هو المحكي عنه وان ارادوا بها نفس المهية مع خلط معنى زائد عليها فيرجع المآل الى الجعل
المؤلف فان قلت المراد بها المهية من حيث هي لكن مطابق حمل الوجود ليس هو الماهية من حيث نفسها بل هي من حيث استنادها الى
الجاعل قلت اولا ان الاستناد الى الجاعل حيثية تعليلية فهو المصداق بالمعنى الثاني والكلام في المصداق بالمعنى الاول وعلى
التنزل لعل المقدمة الرابعة تكفي مؤنة دفعه فان مطابق كل عقد كما عرفت في تلك المقدمة ليس الا ارتباط محموله بموضوعه وثبوته
له لا ارتباط معنى آخر به فالحق انه لا يصلح الماهية من حيث هي هي للمجعولية كيف وهو يفضي الى جعل ثبوت الذاتيات للذات وهو خلاف
المقرر عند الفريقين ويحوج في صدق حمل الوجود الى جعل مستأنف لمطابقه ولذا قال الشيخ ما جعل الله المشمش مشمشا بل جعل المشمش
موجودا فليس المجعول الا ارتباط المعنى المصدري الانتزاعي للوجود مع موضوعه من حيث هو ارتباط انتهى كلامه وانت بعد احاطتك
باصول قررناها لديك واذعانك بحقائق تلوناها عليك لعلك تستيقن بان ما ذكره مع طوله وهي من نسج العناكب واوهن لان الوجود
ليس صفة منضمة الى المهية بل هو معنى انتزاعي منشأ انتزاعه نفس الماهية بلا انضمام امر اليها وزيادة معنى عليها كما حققناه فيما سبق
وقد اعترف هذا القائل بان الكلام انما هو في المعنى المصدري الانتزاعي للوجود كما يدل على ذلك آخر كلامه فمصداق قولنا المهية موجودة

نفس المهية لا المهية مع انضمام امر اليها كما ان مصداق الذاتيات هي نفس الماهية بلا فرق بين مفاهيم الذاتيات ومفهوم الوجود اصلا في هذا الحكم فمرادنا بالمرتبة التي نعبر عنها بالتقرر والفعلية ونجعلها اثر الجعل البسيط بالذات هي الماهية من حيث هي هي كما انها مصداق للذاتيات مصداق للوجود فيكون جعل هذه المرتبة مستتبعا لصدق الهلية البسيطة كما انه مستتبع لصدق الذاتيات وذلك لان الوجود الحقيقي اعني مصداق الوجود المصدري عندنا نفس الماهية فيكون نسبة الوجود المصدري الى المهية كنسبة الانسانية الى الانسان فكما ان ماهية الانسان من حيث هي هي مصداق الانسانية كذلك مصداق للوجود وانما يصح سلب الوجود عن الماهية من حيث هي هي بمعنى ان الماهية من حيث هي هي ليست عين الوجود المصدري لا بمعنى انها ليست عين مصداقه فالمجعول بالذات هي نفس الماهية وهي كما انها مصداق للذاتيات كذلك مصداق للوجود فتكون الماهية مخلوطة بالوجود وبالذاتيات مجعول بعين جعل نفس المهية جعلا بسيطا وما قال انه لا يصلح الماهية من حيث هي هي للمجعولية كيف وهو يفضي الى جعل ثبوت الذاتيات للذات وهو خلاف المقرر عند الفريقين ويحوج في صدق حمل الوجود الى جعل مستانف لمطابقه ساقط اما الاول فلان جعل ثبوت الذاتيات للذات ان اريد به جعله بعين جعل الذات فهو ليس بمحال ولا خلاف المقرر عند الفريقين ضرورة ان الماهية في حال عدمها ليست مخلوطة بالذاتيات لانه ليس شيئا حين العدم واذا جعلت صارت مخلوطة بالذاتيات فخلطها بالذاتيات حادث مجعول بعين جعل الذات وهذا المعنى لا ينكره احد من الاشراقية والمشائية انما ينكره مثل صاحب الافق المبين ولا اعتداد بطنين الذباب عند اولي الالباب وان اريد به جعل ثبوت الذاتيات للذات بجعل مستانف وراء جعل الذات فهو محال غير لازم واما الثاني فلان مطابق صدق الوجود لما كان هي الماهية نفسها فمجعوليته ثبوته للماهية هي مجعولية المهية نفسها ومجعولية المهية نفسها هي مجعولية مصداق الوجود لما ذكر هذا القائل من ان المجعولية مرتبة الحكاية هي مجعولية مرتبة المحكي عنه فلا يحتاج بعد مجعولية نفس الماهية الى مجعولية مستانفة لمصداق الوجود كما زعم فظهر ان ما ذكره شبهة وهمية لا يرجى ان تكون هي الحق ولعلك دريت بما ذكرنا ان الماهية من حيث هي هي كما انها مصداق للذاتيات كذلك مصداق للوجود فان مصداق الوجود عين الماهية وانها لا يصح سلب الوجود عنها وليست عين الوجود المصدري لا بمعنى انها ليست عين مصداقه فسقط ما ذكره في المقدمة الثانية ولعلك اذ عنت لاصول كررت عليك وتحقيقات قررت لديك بان الوجود المصدري لا ارتباط له بموضوعه الا في مرتبة الحكاية لا في مرتبة المحكي عنه اذ ليس في مرتبة المحكي عنه الا نفس المهية وليس فيها شيئان احدهما مرتبط بالآخر هما المهية والوجود ولو كان كذلك لكان الوجود صفة منضمة الى الماهية مع انه معنى مصدري انتزاعي كما اعترف به هذا القائل اليه فظهر سقوط ما ذكره في المقدمة الرابعة من ان العقود سواء كانت هليات بسيطة او مركبة لا تخلو عن وجود رابطي في درجة المحكي عنه بين مبدء المحمول وذات الموضوع الى آخر ما قال وذلك لان الكلام في الوجود المصدري ولا تحقق له بنفسه في الواقع بل معنى تحققه في الواقع هو تحقق منشاء انتزاعه لا غير واذا لم يكن له تحقق بنفسه في الواقع لم يمكن ان يكون

له ارتباط بموضوعه الذی ہو منشاء انتزاعه فی مرتبة المحکی عنه اذ تحقق الارتباط بین الشیئین فی الواقع فرع تحقق ذینک الشیئین فیه

وماذکر من انه لو لم یکن لمبدأ المحمول ارتباط بالموضوع لم یصدق الربط الایجابی الذی ہو فی مرتبة الحکایة ثم الاتری الی حمل الذات

علی نفسها وحمل ذاتیاتها علیها اذ لا ارتباط ہناک فی الواقع بین الموضوع ومبدأ المحمول وماذکره انما یصح فیما اذا کان مبدأ المحمول

صفة زائدة علی الموضوع والوجود لیس کذلک فمصداقه نفس منشاء انتزاعه فالمحکی عنه فی الہلیات البسیطة نفس ذات الموضوع بلا زیادة معنی علیها ثم الوجود

الرابطی الذی یدعی ہذا القائل تحققه فی مرتبة المحکی عنه فی جمیع العقود اما عبارة عن النسبة الحاکیة فتحققه فی مرتبة المحکی عنه بدیہی البطلان

فی مرتبة المحکی عنه او عبارة عن الوجود المستقل الذی یلحقه اعتبار غیر مستقل کوجود الاعراض فتحققه فی مرتبة المحکی عنه فی جمیع العقود

ایضا باطل اما اولا فلان ہذا المعنی غیر متحقق فی الہلیات البسیطة اذ لا وجود للوجود کما اعترف ہذا القائل فکیف یدعی تحقق ہذا المعنی

فی ما ہو المحکی عنه للہلیات البسیطة وکیف یظن ان العقود کلها لا تخلو عن ہذا الوجود الرابطی فی درجة المحکی عنه واما ثانیا فلان

الاعراض الانتزاعیة کالزوجیة والفردیة وغیرہما لیس لها فی الواقع وجود ینسب الی موضوعاتها بل وجودها ہو وجود موضوعاتها

فلا یتحقق ہذا المعنی فی کثیر من الہلیات المرکبة ایضا فی مرتبة المحکی عنه الذی ہو عبارة عن الواقع فضلا عن الہلیات البسیطة او

عبارة عن الاتصاف والعروض المغایرین للمعنیین الاولین کما ہو مقتضی کلامه فتحققه فی جمیع العقود فی مرتبة المحکی عنه ایضا باطل اما

اولا فلان ہذا المعنی من خرافات صاحب الافق المبین وہو غیر محصل بعد بل ما یفہم من العروض الا وجود العرض المنتسب الی

موضوعه بانه فیه ومن الاتصاف الا کون الشیء موجودا له العرض فہو راجع الی الوجود المستقل الذی یلحقه اعتبار غیر مستقل وقد بان

انه غیر متحقق فی الہلیات البسیطة مطلقا وفی کثیر من الہلیات المرکبة فی المحکی عنه ایضا واما ثانیا فلان الاتصاف والعروض ونحوہما

معان اعتباریة لا تصلح الوجود فی الواقع الا بمناشی انتزاعها ومناشی انتزاعها فی الصفات الانضمامیة ذوات الصفات الموجودة

فی الموصوفات او ذوات الموصوفات الموجودة فیها الصفات فالاولی مناشی لانتزاع معنی العروض والثانیة مناشی لانتزاع

معنی الاتصاف واما فی الصفات الانتزاعیة فلا یصح ان یقال ان مناشی انتزاع ہذه المعانی الاعتباریة فی الواقع الصفات

الانتزاعیة الموجودة فی موصوفاتها او موصوفاتها الموجودة فیها تلک الصفات اذ لا وجود للصفات الانتزاعیة فی الواقع انما

الوجود لموصوفاتها فحسب والذہن فی مرتبة الحکایة ینسب وجود موصوفاتها الی مفہوماتها المنتزعة فمناشی انتزاع ہذه المعانی فی

الواقع ہناک ہی مناشی انتزاع مبادی المحمولات التی ہی صفات انتزاعیة وعلی ہذا فالموجود فی الواقع فی مصادیق العقود

التی مبادی محمولاتها انتزاعیة ہی ذات الموضوع لا غیر لکنها بحیث ینتزع عنها مبدأ المحمول فلا یتحقق الوجود الرابطی فی مصادیقها

ولما کان الوجود نفس صیرورة الذات وکان منشاء انتزاعه نفس المہیة بلا حیثیة زائدة کما حققناه فیما سبق فمصداق حمل الوجود ہو

مصداق حمل الذاتیات وہی نفس الذات فہی کما انها منشاء لانتزاع الذاتیات ومنشاء لارتباط الذاتیات بالذات کذلک ہی منشاء

لانتزاع الوجود ولانتزاع ارتباط الوجود بها فما ذكره من تحقق الوجود الرابطی ای مرتبة المحکی عنه فی جمیع العقود ان اراد به تحقق مفهوم
الوجود الرابطی فی تلک المرتبة فهذا باطل وان اراد به تحقق مصداقه فان اراد ان مصداقه مطلقا سواء کان نفس ذات الموضوع
فقط او هی مع معنی زائد علیها متحقق فی تلک المرتبة فی جمیع العقود فمسلم لکن لا یجدیه اذ هذا المعنی متحقق فی مرتبة المحکی عنه
لحمل الذاتیات ایضا ولا یستلزم ذلک ان لا یکون مصداق الوجود هی نفس الماهیة وان اراد ان للوجود الرابطی
مصداقا مغایرا للذات الموضوع متحققا فی مرتبة المحکی عنه فی جمیع العقود فقد عرفت ان هذا لا یصح بل انما هو فی القضایا
التی مبادی محمولاتها صفات انضمامیة لا فی الهلیات البسیطة ولا فی کثیر من الهلیات المرکبة فظهر ان جل ما ذکره
سفسطة بنیت بزخارف البرهان ومغلطة موهت لخلب البصائر والاذهان ولقد اطنبنا الکلام وارخینا الزمام تشحیذا للافهام
وکشفا للاوهام والله ولی التوفیق والالهام ومنها ما فی بعض الشروح وحاصله انه لو کان للماهیة مرتبة تقرر سابقة علی الوجود
کما یحکم به الجعل البسیط لزم ان یکون المهیة فی تلک المرتبة معراة عن الوجود ویکون صدق حمل الوجود علیها فی مرتبة متاخرة
عن هذه المرتبة وهو باطل لانها فی المرتبة المتاخرة ان بقیت کما صدرت فعدم صدق الوجود فی المرتبة الاولی وصدقه
فی المرتبة الثانیة ترجیح بلا مرجح وان لم تبق کما صدرت بل خلط بها معنی آخر انضمامی او انتزاعی فلم یکن المهیة المتقررة
مصداقا لحمل الوجود فلم یکن صدورها کافیا فی حمله بل یحتاج الی جعل مستانف للخلط فیرجع الی الجعل المولف هذا خلاصة
کلامه وانت تعلم ما فیه من الاختلال لان الوجود لما کان انتزاعیا لم یکن له وجود فی الواقع انما الوجود لمنشا انتزاعه
فمنشا انتزاعه هو المتقرر وله تقدم علی المعنی الانتزاعی للوجود تقدم المصداق علی الصادق فان ارید بلزوم کون الماهیة
فی مرتبة التقرر معراة عن الوجود وکون صدق حمل الوجود علیها فی مرتبة متاخرة لزوم کون الماهیة فی مرتبة التقرر معراة
عن الوجود بمعنی عدم کونها مصداقا للوجود فذلک غیر لازم مما صورنا وان ارید لزوم کونها فی مرتبة التقرر مغایرة للمفهوم الوجود
المصدری الحاصل فی الذهن بعد الانتزاع ومتقدمة علیه تقدم المصداق علی الصادق والمحکی عنه علی الحکایة ومنشا
الانتزاع علی المنتزع فذلک لازم وملتزم ولا ضیر فی کون صدق الوجود علیها اعنی فی مرتبة الحکایة فی مرتبة متاخرة عن
تقرر الماهیة الذی هو مرتبة المصداق والمحکی عنه کیف وصدق الوجود فی مرتبة الحکایة متوقف علی انتزاع الوجود و
انتزاع الوجود متاخر عن تلک المرتبة المسماة بتقرر المهیة وفعلیتها لانها منشا الانتزاع والماهیة فی المرتبة
المتاخرة باقیة کما صدرت ولا یلزم الترجیح بلا مرجح فان الوجود لکونه منتزعا وحکایة لم یکن فی المرتبة المتقدمة اعنی مرتبة منشا
الانتزاع والمحکی عنه وانما هو بعد الانتزاع فی المرتبة المتاخرة فیحمل علی الماهیة بعد الانتزاع والسر فیه ان فی المرتبة
المتقدمة وحدة محضة لیس فیها شیئان الماهیة والوجود حتی یقال ان الموجود صادق ومحمول علی الماهیة فی تلک المرتبة واما

في المرتبة المتاخرة فهناك شيئان الماهية والوجود فيصح فيها صدق الوجود وحمله على الماهية هذا غاية التحقيق والله ولي التوفيق
ومنها ان اثر الجعل البسيط هي نفس الماهية لابشرط شيء فيلزم ان لا يتعلق الجعل بالاشخاص اذ التشخص ليس هو نفس الماهية
لابشرط شيء وهو خلاف مذهبهم والجواب ان متعلق الجعل اولا وبالذات هو نفس الماهية لابشرط شيء فاذا تقررت
بافاضة الجاعل تشخصت فهي بنفسها اذ فاضت من الجاعل مصداق للوجود والتشخص جميعا فجعلها هو جعل التشخص بعينه وليس
معنى تعلق الجعل بالتشخص الا ذلك لا ان الشيء يتشخص اولا ثم يتعلق به الجعل بعد التشخص ولو بعدية بالذات فان ذلك
يفضي الى فعلية الماهية قبل الجعل واما على سبيل الجعل المولف فالامر مشكل اذ لا يمكن على ذلك المذهب جعل
الشخص موجودا الا بمعنى ان يكون المجعول هو الشخص بما هو شخص اذ الشخص بما هو شخص هي الماهية المعروضة للوجود
الخاص بما هي كذلك فلا معنى لجعله موجودا الا بمعنى ان يكون المجعول هي نفس المهية فان المجعول اليه اما الوجود
المطلق فيكون الجعل عبارة عن ضم كلي الى كلي فان الجعل المولف مآله الى ضم الوجود الى المهية وخلط المهية بالوجود و
المجعول والمجعول اليه على هذا التقدير هي المهية والوجود المطلق وانضمام الكليين لا يفيد الهذية كما تقرر عندهم واما الوجود
الخاص واذ الوجود عندهم من العوارض وخصوصية العوارض فرع خصوصية معروضاتها كما هو مسلم عند الفريقين فلا معنى
لخصوصية الوجود مع كون المجعول هي نفس المهية وقد ظهر بما ذكرنا برهان آخر على ان الحق هو القول بالجعل البسيط وقد
لاح بما حققنا ان اثر الجعل البسيط هي نفس المهية وهي عين التشخص ومصداق التشخص بلا انضمام معنى زائد اليها وان مابه
الاشتراك هي مابه الامتياز كما ذهبنا اليه ونبهنا عليه اجمالا حيث حققنا ان الوجود عين الماهية واما اثر الجعل المولف فهي
المهية المخلوطة بالوجود فالقول بالجعل المولف انما يتيسر لو كان الماهية مخلوطة بالوجود والوجود منضما اليها في الواقع
وليس الامر كذلك كما حققنا ومن العجائب ان بعض الشارحين بعد ما حقق ان اثر الجعل البسيط مرتبة الطبيعة بلا شرط
شيء واثر الجعل المولف مرتبة الطبيعة بشرط شيء وهو الخلط بالوجود اورد على نفسه بانه على هذا لا يتعلق الجعل بالذات بالجزئيات فانها
الماهيات بشرط شيء وهو خلاف مذهب الاشراقية ثم اجاب عنه بان هذا الخلط يتصور في الكليات نظرا الى وجود الطبائع و
في الجزئيات نظرا الى الوجود الخاص وكلا الخلطين يسميان بشرط شيء هو الوجود انتهى وانت تعلم ان ما حققه من ان اثر
الجعل البسيط مرتبة الطبيعة بلا شرط شيء واثر الجعل المولف مرتبة الطبيعة بشرط شيء هو الخلط بالوجود ان كان مبنيا على ما حققناه من ان الوجود على مذهب الجعل البسيط هي الصيرورة
المصدرية التي لا تحقق في الواقع الا لمنشأ انتزاعها الذي هو نفس المهية بلا زيادة امر عليها وانضمام معنى اليها وهي الطبيعة بلا شرط شيء وعلى مذهب الجعل المولف صفة
انضمامية متحققة في الخارج حالة في الماهية الموصوفة بها فالموجود في الخارج شيئان المهية والوجود فاثر الجعل المولف المهية المخلوطة بالوجود وهي مرتبة الطبيعة
بشرط شيء هو الخلط بالوجود فذلك صحيح لكن لا يتوجه عليه ما اورده على نفسه فان الجزئيات على راي اصحاب الجعل البسيط ليست هي

ہی الماہیات بشرط شئ بالمعنی الذی ہو اثر الجعل المؤلف فان الماہیۃ بشرط شئ التی ہی اثر الجعل المولف معناہا المہیۃ المنضمۃ
الیہا صفۃ الوجود فان الوجود علی رأیہم لیس صفۃ منضمۃ اصلا لا الی الکلیات ولا الی الجزئیات فلیس الکلی ہو الماہیۃ المنضمۃ الیہا
صفۃ الوجود ولا الجزئی ہو الماہیۃ المنضمۃ الیہا صفۃ الوجود وان کان معناہ ان الفرق بین اثر الجعل البسیط وبین اثر الجعل
المولف ہو الفرق بین مطلق الطبیعۃ وبین الطبیعۃ الخاصۃ سواء کان الوجود امرا انتزاعیا او صفۃ منضمۃ فذلک غیر صحیح اما اذا
کان الوجود انتزاعیا فلا یستقیم القول بالجعل المؤلف اصلا اذ لا خلط بالوجود فی الواقع علی ہذا التقدیر اذ المتحقق فی الواقع
علی ہذا التقدیر نفس الطبیعۃ لا الطبیعۃ مع الوجود اذ لا تحقق للوجود فی الواقع علی ہذا التقدیر لکونہ انتزاعیا انما التحقق لمنشأ انتزاعہ ہو نفس الطبیعۃ بلا زیادۃ امر
علیہا واما اذا کان الوجود صفۃ منضمۃ فلا یستقیم القول بالجعل البسیط اذ لا یکون نفس المہیۃ علی ہذا التقدیر مصداقا للوجود فلا یستتبع جعلہا صدق الموجود علیہا بل
یحتاج المہیۃ فی صدق الموجود علیہا الی جعل مولف بینہا وبین الوجود فلا یمکن ان یقال ان الفرق بین اثر الجعل المولف
واثر الجعل البسیط ہو الفرق بین الشخص ای الطبیعۃ الخاصۃ وبین مطلق الطبیعۃ لا بشرط شئ واما ما ذکرہ ہذا القائل فی الجواب
فلیس لہ معنی لان الوجود الخاص لیساوق التشخص فہو ماخوذ فی الطبائع الخاصۃ التی ہی الجزئیات فلا یمکن تخلل الجعل المؤلف
بین الطبیعۃ الخاصۃ وبین الوجود الخاص فلا یمکن ان یکون خلط الجزئیات بالوجود الخاص اثر للجعل المولف ولا یمکن ان
یوخذ الطبیعۃ الخاصۃ اعنی الشخص بالقیاس الی الوجود الخاص لا بشرط شئ وبشرط شئ فانہا الطبیعۃ الماخوذۃ مع الوجود الخاص
فہی عبارۃ عن الطبیعۃ الماخوذۃ بشرط شئ والطبیعۃ الماخوذۃ بشرط شئ لا یمکن اخذہا لا بشرط ذلک الشئ نعم یمکن اخذ مطلق الطبیعۃ
بالاعتبارین فافہم فان المقام دقیق وقد استوفینا الکلام فی ہذا المقام لکونہ منزلۃ للاقدام ومزلقۃ للافہام ومزدحما للاوہام
لئلا یبقی للناظر تطلع الی النقض والاحکام والرد والابرام والصدور الی الخیر والانعام ومفیض الحکمۃ والالہام قولہ لقولہ تعالی وجعل
الظلمات والنور قال فی الحاشیۃ تمتہ ان الجعل بمعنی التصییر لا یجوز قصرہ علی مفعول واحد بل یجب ذکر کلا مفعولیہ والجعل بمعنی
الخلق یستدعی مفعولا واحدا وفی قولہ تعالی وجعل الظلمات اقتصر علی مفعول واحد فہو بمعنی الخلق لا بمعنی التصییر انتہی فسقط ما یتوہم
من انہ یجوز ان یقال بحذف المفعول الثانی اعنی المجعول الیہ فی ہذہ الآیۃ الکریمۃ وبعض الشراح اورد علی ہذا الاستدلال معارضۃ بقولہ
عز من قائل جعل الشمس ضیاء والقمر نورا واجاب عنہا بان ضیاء ونورا حالان من الشمس والقمر وانت تعلم ان ہذا کلہ خبط ظاہر اما
المعارضۃ فلان اصحاب الجعل البسیط لا ینکرون استعمال الجعل بمعنی التصییر فی اللغۃ انما ینکرون تخلل الجعل بمعنی التصییر بین
المہیۃ والوجود بالذات ولا یثبت ذلک بتلک الآیۃ الکریمۃ واستعمال الجعل بمعنی التصییر فی الکتاب العزیز غیر عزیز واما الجواب
فتکلف مستغنی عنہ فلا یلتفت الیہ ثم ان الاستدلال بہذہ الآیۃ علی حقیۃ الجعل البسیط کما وقع من الشارح انحال الامن الافق
المبین ناش من قلۃ التدبر فان غایۃ الامر ان الجعل فی ہذہ الآیۃ بمعنی الخلق واصحاب الجعل المؤلف لا ینکرون استعمال

لفظ الجعل في معنى الخلق في لسان العرب بل يقولون ان الخلق هو تصيير المهية موجودة فعندهم الجعل الذي لا يستدعي مفعولا ثانيا بمعنى الخلق و هو عبارة عن تصيير المهية موجودة فمعنى قوله تعالى جعل الظلمات والنور عندهم خلق الظلمات والنور بمعنى انه تعالى صيرهما موجودتين فلا دلالة لذلك على نفي الجعل المولف ولا على حقية الجعل البسيط ولو كان مجئ الجعل بمعنى الخلق في لغة العرب دليلا على حقية الجعل البسيط كان استعمال لفظ الخلق في الكتاب العزيز اول دليل على حقية الجعل البسيط وبطلانه اظهر من ان يخفى فغاية ما في هذا البيان الذي حسبه صاحب الافق المبين حجة ان الجعل جار في لغة العرب بمعنى آفريدن كما جاء بمعنى گردانيدن چيزي چيزي ولا يلزم من مجيئه بمعنى آفريدن لبطلان الجعل المولف لان آفريدن عند اصحاب الجعل المؤلف عبارة عن تصيير الشئ موجودا فتدبر ولا تخبط **قوله** بان الوجود نفس صيرورة الذات هذا الاستدلال مذكور في اوائل الافق المبين و تقريره على وجه يخرجه عن السفسطة والكلام اغرض ان بناء مثل صاحب الافق المبين هو ان الوجود معنى اعتباري انتزاعي وكذا اتصاف الماهية بالوجود فلا تحقق لهما في الواقع انما المتحقق في الواقع منشاء انتزاعهما وهي نفس الماهية بلا زيادة امر عليها فهما تابعان في التحقق الواقعي لنفس الماهية فان كان نفس الماهية اثر الجعل بالذات فذلك هو المطلوب وان لم يكن نفس الماهية اثر الجعل بالذات فاما ان لا يكون اثر الجعل اصلا فتكون واجبة او يكون اثر الجعل بالعرض فتكون تابعة في التحقق الواقعي للوجود والاتصاف وهو باطل اذ ليس لهما تحقق واقعي بالذات انما التحقق الواقعي لنفس الماهية كما تبين فلا مساغ لهذا الاحتمال بعد ما تحقق ان الوجود هي الصيرورة المنتزعة وليس صفة موجودة في الخارج وعلى هذا التقدير لا يرد ما اورده الشارح في الشرح بقوله واعترض عليه بانه لما لم يتعلق الجعل بما هو منشاء لانتزاع الوجود والاتصاف امتنع تعلق الجعل بالوجود والاتصاف لانهما انتزاعيان فلا معنى لتعلق الجعل بهما الا تعلقه بمنشاء انتزاعهما سواء قيل بان مصداق الوجود في الممكن حيثية الاستناد الى الجاعل بحسب نفس ذاته او بحسب الخلط بالوجود نعم لو كان الوجود صفة منضمة لكان لهذا الاعتراض وجه اذ اثر الجعل على هذا التقدير هو خلط الماهية بالوجود وليس الوجود والخلط به على هذا التقدير انتزاعيين حتى يكون تقررهما في الواقع بالعرض بتقرر نفس الماهية بل هما متقرران على هذا التقدير بالذات ولا يرد ايضا ما اورد على صاحب الافق المبين ايضا من انه ان اراد ان الماهية اذا لم يكن مجعولا بالذات ولم يكن اثر الجعل بالذات كانت مستغنية عن الجعل مطلقا فتصير واجبة فاللزوم ممنوع اذ لا يلزم من عدم المجعولية بالذات الاستغناء مطلقا حتى يلزم الوجوب ان اراد ان المهية اذا لم تكن مجعولة اصلا لا بالذات ولا بالعرض يلزم استغناءها عن الجعل مطلقا فيلزم وجوبها فاللزوم مسلم لكن اصحاب الجعل المولف لا يقولون بعدم مجعولية الماهية مطلقا بل يقولون انها مجعولة بالعرض في ضمن جعل الاتصاف وذلك لانا قد بينا ان القول بعدم كون المهية مجعولة بالذات كما يقول به المشائية انما ياتي لو قيل بانها ليست مجعولة مطلقا لا بالذات ولا بالعرض فانها اذا لم تكن مجعولة بالذات فلا يمكن تعلق الجعل بالوجود والاتصاف

اصلا اذ لا معنی لتعلق الجعل بهما الا تعلق الجعل بمصداقهما وہی نفس الماہیۃ لکونہما منتزعین عنہا بنفسہا بلا زیادۃ امر علیہا وقد
لاح بما ذکرنا ان ما توہمہ بعض الشراح موردا علی صاحب الافق المبین من ان استغناء المہیۃ من حیث ہی عن الجاعل لا یخرجہا
عن حدود بقعۃ الامکان واحتیاجہا الیہ لا یدخلہا فیہا بل الوجوب الامکان مدارہما علی الاستغناء والاحتیاج فی ارتباط معنی
الوجود بہا فی غایۃ السقوط لان معنی الوجود انتزاعی لا ارتباط لہ فی الواقع بنفس المہیۃ اذ تحقق الارتباط فی الواقع یستلزم تحقق طرفیہ
فی الواقع ولا تحقق للوجود فی الواقع انما التحقق لمنشاء انتزاعہ لا یتصور تحقق الارتباط بتحقق امر واحد بل انما تحقق الوجود والارتباط
فی الواقع بتحقق نفس المہیۃ فمدار الوجوب الامکان علی استغناء نفس المہیۃ واحتیاجہا ولا یمکن ان یقال ان ہذا القائل یری الوجود
صفۃ منضمۃ اما اولا فلان ہذا القائل مصرح فی ہذا المقام من شرحہ بان الکلام فی الوجود المصدری واما ثانیا فلان کلامہ علی ہذا التقدیر
مبنی علی کون الوجود صفۃ منضمۃ وہو فاسد فہذا بناء فاسد علی فاسد **قولہ** واعترض علیہ حاصلہ ان کون مصداق الوجود فی الممکن حیثیۃ
استنادہ الی الجاعل مسلم لکنا نقول بان استنادہ الی الجاعل عبارۃ عن استنادہ الیہ باعتبار الوجود فلا یلزم من عدم مجعولیۃ نفس ماہیۃ
الممکن وجوبہا وانما کان یلزم لو لم یکن الممکن مستندا الی الجاعل اصلا لا باعتبار نفس المہیۃ ولا باعتبار الوجود ونحن لا نقول بہ بل نقول انہ مستند
الی الجاعل باعتبار الوجود وہذا الاعتراض انما یتوجہ علی تقریر صاحب الافق المبین واما اذا قررنا فہذا الاعتراض ساقط من الراس اذ حاصل
الاستدلال ان مصداق الوجود نفس الماہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا فان لم یکن اثر الجعل بالذات لم یمکن اثرا لہ بالعرض والا لکانت تابعۃ
فی التحقق لما ہو منتزع عنہا وہو صریح البطلان فیکون اجنبۃ وظاہر ان الاعتراض لا یتوجہ علی ہذا التقریر اصلا والجواب عن الاعتراض
انہ لا یجوز ان یصدق الوجود علیہا بحسب استنادہا الی الجاعل باعتبار الوجود اذ لا تحقق للوجود فی الواقع لکونہ انتزاعیا فلا یکون الماہیۃ
تابعۃ للوجود فی حکم الجعل کما عرفت سابقا وقد حاکم خاتم الحکماء قدس سرہ فی حواشی شرحہ بین المستدل والمعترض بانہ ان کان حیثیۃ الاستناد
الی الجاعل تقییدیۃ وجزء من مصداق الوجود فالحق مع المستدل اذ علی ہذا التقدیر لا یمکن ان یقال ان تلک الحیثیۃ ہی الاستناد باعتبار
الوجود کما قال المعترض اذ المصداق یجب تقدمہ علی الصادق فاذا کانت ہذہ الحیثیۃ جزء من مصداق الوجود وجب تقدمہا علی الوجود فیلزم
تقدم الاستناد بحسب الوجود علی الوجود وہو صریح البطلان فلا بد ان یکون تلک الحیثیۃ ہی حیثیۃ الاستناد باعتبار نفس المہیۃ فثبت ما ادعاہ
المستدل وان کانت الحیثیۃ تعلیلیۃ خارجۃ عن المصداق فالایراد وارد اذ یجوز علی ہذا التقدیر ان یکون تلک الحیثیۃ حیثیۃ الاستناد باعتبار
الوجود کما قال المعترض ثم افاد انہ یطالب المستدل بالبرہان علی کون الحیثیۃ تقییدیۃ فی المصداق فان اتی بالبرہان علیہ تم استدلالہ
والا سقط ہذا حاصل کلامہ الشریف ولا یخفی متانتہ لکنک قد عرفت ان الاستناد باعتبار الوجود ان کان معناہ الاستناد الی الجاعل
باعتبار الخلط بالوجود بان یکون اثر الجاعل بالذات ہو الخلط بالوجود فہذا المعنی غیر معقول علی تقدیر کون الوجود ہی صیرورتہ المنتزعۃ
فلا یصح ان یکون حیثیۃ تقییدیۃ لمصداق الوجود او حیثیۃ تعلیلیۃ لہ وان کان معناہ الاستناد الی الجاعل باعتبار الوجود بان یکون اثر

الجاعل بالذات هو مصداق الوجود غنى نفس المهية فكون حيثية الاستغناء باعتبار الوجود بهذا المعنى حيثية تعليلية لصدق الوجود على المهية لا لامر
المستدل بل يؤيده لان ذلك ثبت للجعل البسيط فالاعتراض ساقط على تقدير كون الوجود هي الصيرورة المنتزعة وهذه المقدمة اعني
كون الوجود هي الصيرورة المنتزعة ماخوذة في الاستدلال مبرهنة عليها فيما سبق فالاستدلال تام والاعتراض ساقط سواء كانت حيثية
الاستناد باعتبار الوجود تقييدية او تعليلية نعم ما قررناه من البيان المتين اعز من ان يتشعره مثل صاحب الافق المبين فانه مدار ما ذكرنا
على ان الوجود الانتزاعي والخلط به لا يمكن ان يتعلق بهما الجعل الا بان يتعلق بمنشأ انتزاعهما وهو نفس المهية فاذا فرض عدم تعلق
الجعل بمنشأ انتزاعهما الذي هو نفس الماهية لم يتعلق الجعل بهما ايضا بخلاف ما اذا كان الوجود صفة انضمامية وصاحب الافق المبين
لا يفرق بين الاتصاف بالانتزاعيات وبين الاتصاف بالانضماميات في المجعولية والافتقار الى الجاعل كما نقلنا عنه في رد استدلال
الشيخ المقتول على الجعل البسيط وكشفنا وهمه هناك فلا نعيده **قوله** وانت خبير جواب عن الاعتراض حاصله بالنظر الدقيق ان الوجود نفس
الصيرورة المصدرية الانتزاعية ومصداقه نفس الماهية بلا زيادة امر عليها والوجود حكاية عنها فلا يعقل الاستناد باعتبار الوجود الا بمعنى
استناد مصداقه الذي هو نفس الماهية فاذا فرض ان نفس الماهية ليست اثر الجعل لا يكون الافتقار والاستناد الى الجاعل باعتبار
الوجود ايضا فعلى تقدير انتفاء الجعل البسيط يلزم استغناء المهية عن الجاعل في صدق الوجود ايضا فيلزم وجوبها ولا يمكن ان يكون صدق
الوجود عليها بحسب استنادها الى الجاعل من حيث الوجود كما زعمه المعترض وهذا التقرير هو بعينه ما ذكرناه اولا وهو المطابق لما قال الشارح
في الحاشية على ما سياتي نقله ان شاء الله تعالى فلا يرد ان عدم انسلاخ فعلية الذات عن الوجود مسلم لكن فعلية الذات عند الخصم ليست الا
بصيرورة الذات متصفة بالوجود وقبل الاتصاف لم يكن ذات فاستغناء الذات عن الجعل بالذات لا يوجب استغناء الاتصاف وذلك لان
كون فعلية الذات بصيرورة الذات متصفة بالوجود انما يستقيم لو كان للذات اتصاف بالوجود في الواقع بان يكون الوجود صفة منضمة
اليها واما اذا كان الوجود عبارة عن الصيرورة المنتزعة كان اتصاف الذات به منتزعا عن الذات نفسها التي نسميها بالفعلية اذ الفعلية ليست
امرا زائدا على نفس الذات فكيف يكون الفعلية بصيرورة الذات متصفة بالوجود فان منشأ الانتزاع سابق على المنتزع لا محالة وقد ثبت ان
الوجود هي الصيرورة المصدرية وانه ليس صفة انضمامية وهذه المقدمة ماخوذة في الاستدلال ومبرهن عليها ومبنى كلام الشارح وقد لاح بما ذكرنا سقوط
ما توهم بعض الشراح من ان حاصل الجواب يرجع الى ان الوجود مساوق للتقرر فالاستغناء في التقرر يستلزم الاستغناء في الوجود
هذا لو تم لزم على اصحاب الجعل البسيط ايضا وجوب للماهية الممكنة اذ لم يتعلق الجعل عندهم بمرتبة الوجود فالمهية في مرتبة الوجود مستغنية عن الجعل عندهم فيكون في مرتبة
التقرر ايضا مستغنية عن الجعل بناء على المساوقة وذلك لان حاصل الجواب استتباع فعلية الذات وتقررها لصدق الوجود لكونها مصداقا له وذلك ضروري على تقدير كون الوجود
هي الصيرورة المنتزعة ولا ريب في ان الاستغناء في مرتبة المصداق يستلزم الاستغناء في مرتبة الصادق كما ان الحاجة في مرتبة المصداق تستلزم الحاجة في مرتبة
الصادق بل لا معنى للحاجة والغنى في مرتبة الصادق سوى الحاجة والغنى في مرتبة المصداق فاصحاب الجعل المؤلف لما نفوا حاجة نفس الماهية التي هي المصداق

الى الجاعل لزمهم ان ينفوا احاجة تعلقها بالوجود الذى هو حكاية عن نفس الماهية اليه ايضا اذ لا معنى لحاجة الحكاية الا احاجة المحكى عنه فيلزم
عليهم وجوب الماهية واما اصحاب الجعل البسيط فلما اوعنوا بالحاجة مرتبة المصداق الذى هو نفس الماهية فقد اوعنوا بالحاجة مرتبة الصادق
التى هى مرتبة الوجود وخلط الماهية به اذ لا معنى لحاجة مرتبة الصادق الا احاجة مرتبة المصداق فلا يلزمهم القول بوجوب الماهية فان قلت
انتباع فعلية الذات وتقررها لصدق الوجود مبنى على تخييل الجعل البسيط فيكون بناء الكلام عليه مصادرة على المطلوب قلت انما
بناؤه على كون الوجود هى الصيرورة المنتزعة وعدم كونه صفة انضمامية وعليه بناء القول بالجعل البسيط فلا مصادرة **قوله** كما هو
المسلم لدى الفريقين قال فى الحاشية لان القول بتقرر الماهيات منفكة عن الوجود مخصوص بجنس المتكلمين وهم المعتزلة واما
الاشاعرة والحكماء كلهم فينكرونه ويبطلونه كما هو المذكور فى الكتب الكلامية انتهى وانت تعلم ان بناء كلام الشارح فى الجواب عن
الاعتراض على عدم انسلاخ الفعلية والتقرر عن الوجود بمعنى استتباع الفعلية والتقرر لصدق الوجود الذى هو عبارة عن الصيرورة
المصدرية كما عرفت وهذا ليس مسلما عند الفريقين بل انما هو عند اصحاب الجعل البسيط فهذا الكلام من الشارح سفسطة لا مدخل لها
فى الجواب **قوله** كانت مستغنية ايضا فى صدق الوجود قال فى الحاشية اذ لا معنى لافتقار الماهية واستنادها الى الجاعل من حيث الوجود
الا افتقارها واستنادها اليه فى نفس تقررها لان افتقار الامور الانتزاعية واستنادها الى العلة ليس له معنى محصل الا افتقار منشا انتزاعها
ومطابقها واستناده اليها والوجود امر انتزاعى اذ هو عبارة عن صيرورة الذات ووقوعها فى ظرف ومنشا انتزاعه ومطابق حمله انما
هو نفس تقررها كما سبق فتذكر فان قيل مرتبة التقرر عبارة عن مرتبة نفس الماهية وفعليته نفس ذاتها وهى لا تصلح ان تتعلق بها الجعل
بالذات لانها امر وحدانى ومتعلق الجعل مفاد الهيئة التركيبية ولا يلزم منه الاستغناء مطلقا لانها تابعة لجعل الوجود اى مفاد قولنا الانسان
موجود مثلا قيل فيلزم حينئذ ان يكون مرتبة المعروض اى مرتبة نفس الماهية تابعة لمرتبة العارض اى الوجود واتصافها به متاخرة عنها وهو باطل ايضا لو كانت مرتبة
الماهية مستغنية عن الجعل بحسب نفسها كانت مستغنية عنه بحسب الاتصاف بالوجود ايضا لامتناع تاخر المعروض عن العارض وامتناع تاخر الطرفين عن النسبة فيلزم استغناؤه
عنه مطلقا وهو ينافى الامكان لا يصح تعلق الجعل البسيط الا بالامر الوحدانى وبهذا ظهر برهان آخر على اثبات الجعل البسيط لان الماهية اما ان تتعلق بها الجعل بالذات
فهو المطلوب واما بالعرض وهو باطل لما ذكرنا من امتناع تقدم العارض على المعروض وتقدم النسبة على الطرف ولا بالذات ولا بالعرض وهو ينافى الامكان الذاتى انتهى
وهذا الكلام صريح فيما قررنا به كلامه اما البرهان الذى ذكره فقد اسلفنا ما له وما عليه فلا نعيده **قوله** اى بالجعل البسيط لا يخفى بعد دلفظا
ومعنى **قوله** دغاية مقصودة انكار الفاعل يفضى الى انكار الغاية لانها علة لفاعلية الفاعل وانكار الغاية يمكن مع الاذعان بالفاعل
اما لكون الفاعل كاملا فى الفاعلية غير محتاج فيها الى ادراك غرض وغاية او لعدم كونه فاعلا بالارادة والاختيار او لكونه عابثا **قوله**
وهم قد خالفوا البديهة لما كانت الممكنات فى انفسها متساوية طرفى الوجود والعدم ولم يكن وجودها ضروريا لذاتها والا لامتنع عدمها
ولا عدمها ضروريا والا لامتنع وجودها فلا بد لتحقق وجودها وعدمها وترجح احد الطرفين المتساويين على الآخر من مرجح خارج عن

ذواتها بترجح احد طرفيها على الآخر حتى تحقق ذلك الطرف فالقول بان وجودها من غير سبب موجد تجويز لترجح احد المتساويين على الآخر من غير مرجح وهو بديهي البطلان لا يرتاب في بطلانه من لم يقتدر على الكسب كالبلہ والصبيان لانهم ان عرض عليهم ان احدى كفتي الميزان المتعادلتين خفة وثقلا ارتفعت والاخرى انخفضت من دون سبب اصلا جاؤه بالبديهة فهؤلاء السفهاء اخف عقولا وابلها وافرطها جهلا واوهاها واضعف احلاما وافهاما من الطفل الذين لم يفطموا بعد عن اللبان وان لم يتضلعوا بدر الكسب والبرهان فان قلت اكثر العقلاء جوزوا الترجيح بلا مرجح كالمتكلمين المخصصين لكون الحوادث بوقت دون وقت مع استواء نسبة الفاعل جل ذكره الى جميع الازمنة لكونه مفارقا فاقد سيلو كالاشاعرة النافين للحسن والقبح العقليين القائلين بتخصيص بعض افعال العباد بالوجوب وبعضها بالحرمة وبعضها بالندب وبعضها بالكراهة وبعضها بالاباحة بلا مخصص في ذواتها قلنا المرجح هناك ارادة الفاعل المختار فليس هناك ترجح بلا مرجح كالهارب يسلك احد الطريقين المتساويين والجائع ياكل احد الرغيفين لذلك فالمرجح هناك نفس الارادة وهذا غير ممنوع بخلاف وجود الممكنات بلا موجد اذ لا مرجح ههنا اصلا فان قلت لعل النافين لوجود الصانع يقولون ان احد الطرفين اولى ببعض الممكنات بالنظر الى ذواتها فالممكن الذي وجوده اولى به من العدم غير محتاج في ترجيح احد طرفيه الى سبب فيكون هو موجودا بنفسه ويكون غيره موجودا بايجاد ذلك الممكن اياه قلت قد ابطلنا كون احد الطرفين اولى بالممكن من الآخر فيما سبق فتذكر **قوله** وتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لما عرفت ان الممكن لا يمكن ان يوجد بنفسه فلا بد لوجوده من مرجح فذلك المرجح اما ممكن فالكلام فيه او واجب هو المطلوب فمن نفى وجود الواجب يلزمه تجويز تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ كل ممكن لو فرض فهو ما بالعرض بالقياس الى ما يرجح وجوده وليس هناك على تقدير ما يتوهمون واجب يكون موجودا بالذات فالقول بوجود الممكنات مع نفي السبب الموجد الواجب الموجود بالذات تجويز لتحقق ما بالعرض وهو الممكن بدون ما بالذات وهو الواجب جل شانه وذلك باطل بالبديهة العقلية ولا يمكن ان يكون مرجح وجود كل ممكن ممكن آخر الى لا نهاية اذ مجموع سلسلة الممكنات اللامتناهية ممكن فلا يترجح وجوده فذلك المجموع ما بالعرض فيمتنع تحقق السلسلة اللامتناهية راسا من دون ان تنتهي الى ما بالذات وهو الواجب سبحانه ولا يمكن ان يقال ان مجموع السلسلة موجود بالذات لان كونها موجودة بالذات اما من قبل آحادها او من قبل صفة الاجتماع والاول صريح البطلان اذ كل من الآحاد ما بالعرض وكذا الثاني اذ الاجتماع فرع الآحاد فاذا لم يكن احد من الآحاد ما بالذات لم يكن صفة الاجتماع ما بالذات فلم يكن المجموع موجودا بالذات فثبت وجود موجود بالذات واجب لذاته وهو المدعى **قوله** منها انه لو كان للممكن حاصله ان الممكن لو احتاج في وجوده الى المؤثر فلا بد من ان يكون في المؤثر صفة المؤثرية والا لم يكن المؤثر مؤثرا واللازم باطل لانه لو كان في المؤثر مؤثرية لكانت المؤثرية اما صفة عدمية وهو ظاهر البطلان او صفة وجودية وهو ايضا باطل اذ على هذا التقدير يكون لها وجود البتة والوجود اما ذهني او خارجي فان كان لها

وجود ذهني فقط فيكون الحكم على المؤثر بانه مؤثر في الخارج جهلا اى غير مطابق للواقع اذ لا مؤثر في الخارج على هذا التقدير وان كان لها
وجود خارجي ايضا بان تكون صفة قائمة بالمؤثر منضمة اليه كانت ممكنة اذ الواجب يستحيل قيامه بالغير فتكون محتاجة الى المؤثر اذ كل
ممكن محتاج الى المؤثر عندكم فيكون في المؤثر مؤثرية اخرى يتأثر بها المؤثرية الاولى وينساق الكلام في هذه المؤثرية فيلزم التسلسل
في الموجودات الخارجية وهي المؤثريات الموجودة في الخارج على هذا التقدير واحتمال ان يكون للمؤثرية وجود في الخارج ولا يكون
له وجود ذهني اصلا باطل ببطلان الشق الثاني مع كونه باطلا بوجه آخر هو انه لو لم يكن للمؤثرية وجود ذهني امتنع ان يحكم الذهن
على المؤثر بانه مؤثر اذ هذا الحكم فرع تصور المؤثرية وهو يستلزم الوجود الذهني للمؤثرية **قوله** والجواب ان المؤثرية اعلم ان الاحرى
في الاجابة عن شبهات هذه الفئة النافية لوجود الصانع ان يسلك ولا سبيل الجدل فانه لخصم اكبت ثم سبيل التحقيق والبرهان فالحق
اثبت فلا احد ان يقال اولا لو تم ما ذكرتم لزم امتناع وجود الممكنات مطلقا مع انكم قائلون بوجودها بلا موجد تقريرا للنزوم انه لو كان
الممكن موجودا لكان فيه موجودية وهي ليست عدمية فهي صفة وجودية فوجودها اما في الذهن فقط فيكون الحكم بها في الخارج جهلا غير
مطابق للواقع او في الخارج ايضا فيكون لها موجودية في الخارج فيكون لها موجودية اخرى في الخارج والكلام فيها الكلام او في
الخارج فقط فيمتنع ان يحكم الذهن على الموجود بالموجودية فما هو جوابكم فهو جوابنا ثم يقال في الحل ان المؤثرية صفة انتزاعية لكونها امرا
اضافيا فلا وجود لها بنفسها في الخارج ولا يلزم ان يكون الحكم بها في الخارج جهلا غير مطابق للواقع وانما كان يلزم لو لم يكن لها
منشأ الانتزاع في الخارج وليس كذلك اذ منشأ انتزاعها هو ذات المؤثر التي اوجدت الاثر في الخارج فهي معنى اضافي تنتزعه العقل
من ذات المؤثر عند تعقل صدور الاثر منها ووجود منشأ انتزاعها في الخارج كاف في كون الحكم بكون المؤثر مؤثرا في الخارج مطابقا
للواقع فان واقعية الانتزاعيات عبارة عن واقعية مناشيها وهذا كما ان الموجودية صفة انتزاعية لا وجود لها بنفسها في الخارج وليس الحكم بها
في الخارج جهلا لكون منشأ انتزاعها هو نفس ذات الموجود موجودا في الخارج والحاصل انكم ان اردتم بالصفة العدمية في قولكم
لو كانت المؤثرية في المؤثر لكانت اما عدمية ما يكون العدم ماخوذا فيه فكون عدمية المؤثرية ظاهرة البطلان مسلم لكن لا يلزم منه الا ان
يكون المؤثرية وجودية بمعنى ما لا يكون العدم ماخوذا فيه لا ان تكون وجودية بمعنى ما يكون موجودا في الخارج فكم من وجودي بمعنى ما لا يكون
العدم ماخوذا فيه ليس موجودا في الخارج كالوجود وغيره من الصفات الانتزاعية وان اردتم بها ما لا يكون موجودا في الخارج فكون
المؤثرية عدمية غير ظاهر البطلان ولا يلزم من عدم كونها موجودة في الخارج ان لا يكون المؤثر متصفا بها في الخارج فانه شتان
بين ان يكون الصفة نفسها موجودة في الخارج وبين ان يكون الشئ موصوفا بها في الخارج فان من الصفات ما ليس موجودا في الخارج
وان كان الموصوف موصوفا به في الخارج كالفوقية فانها نفسها ليست موجودة في الخارج مع ان الفلك موصوف بها في الخارج
ويمكن ان يقرر بانا نختار ان المؤثرية وجودية موجودة في الذهن قولكم فيلزم ان يكون الحكم بها في الخارج جهلا قلنا ممنوع وانما يلزم

ولم يكن منشا انتزاعها موجودا في الخارج بل كان وجودها في خصوص لحاظ العقل تبعا له ويمكن ان يقرر بانا نختار ان الموثرية وجودية موجودة في الخارج لكن الوجود في الخارج عم من وجود الشئ بنفسه ووجوده بمنشا انتزاعه والموثرية موجودة في الخارج بمنشا انتزاعه فلا يحتاج في الخارج الى موثرية اخرى والمآل واحد **قوله** اذ هي ثابتة في نفس الامر يعني ان الموثرية ثابتة بثبوت منشا انتزاعها فيها لا بثبوت متمايز عن ثبوت المنشا وليس ثبوتها مقصورا على خصوص لحاظ العقل حتى يكون وجودها اختراعيا بتعمل العقل فحالها كحال الفوقية فكما ان الفوقية ثابتة في نفس الامر بثبوت منشئها كذلك الموثرية **قوله** منها ان التاثير اما في حال الوجود تقريره ان الممكن لو كان محتاجا في وجوده الى تاثير موثر فلا يخلو اما ان يكون تاثير الموثر فيه في حال وجوده او في حال عدمه والتالي باطل بكلا شقيه فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا واسطة بين الوجود والعدم واما بطلان الشق الاول من التالي فلانه مستلزم لتحصيل الحاصل وهو صريح البطلان واما بطلان الشق الثاني منه فلانه مستلزم لاجتماع النقيضين اذ المفروض ان تاثير الموجد في الممكن حال كونه معدوما فيكون موجودا بهذا التاثير حين كونه معدوما فيلزم اجتماع الوجود والعدم وهو اجتماع النقيضين وهذا البيان جار في العدم ايضا فيقال لو كان الممكن محتاجا في عدمه الى الموثر كان تاثيره في العدم اما حال العدم فيلزم تحصيل الحاصل او حين وجود الممكن فيلزم اجتماع النقيضين فالممكن ليس محتاجا الى الموثر اصلا لا في وجوده ولا في عدمه **قوله** والجواب انه فرق ما قد عرفت ان الاولى في جوابهم الزامهم اولا ثم تحقيق الحق فيقال اولا لو تم الدليل لزم امتناع وجود الممكن مع انهم قائلون بوجوده بيان اللزوم انه لو كان الممكن موجودا لكان موجودا اما حين كونه موجودا فيلزم حصول الحاصل وهو كتحصيل الحاصل او حين كونه معدوما وهو يستلزم اجتماع النقيضين وكذا لو عدم الممكن لكان معدوما اما حين كونه معدوما فيلزم حصول الحاصل او حين كونه موجودا فيلزم اجتماع النقيضين ثم يقال في الحل ان تاثير الموثر في وجود الممكن حين وجوده الحاصل بذلك التاثير لا في حال وجود حاصل له قبل التاثير فاللازم هو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل بعينه مستحيل والمستحيل هو تحصيل الحاصل قبل ذلك التحصيل غير لازم وليس تاثير الموثر في وجوده حال كونه معدوما حتى يلزم اجتماع النقيضين كما ان وجود الممكن انما هو حين كونه موجودا بذلك الوجود لا حين كونه موجودا بوجود قبل ذلك الوجود حتى يلزم حصول الحاصل المستحيل ولا حين كونه معدوما وكذا تاثير الموثر في عدم الممكن انما هو حين عدمه الحاصل بذلك التاثير لا حين عدم له حاصل من قبل حتى يلزم تحصيل الحاصل المستحيل ولا حين وجوده حتى يلزم اجتماع النقيضين كما ان عدم الممكن انما هو حال كونه معدوما بذلك العدم لا حين كونه معدوما بعدم له حاصل من قبل حتى يلزم حصول الحاصل المستحيل ولا حين كونه موجودا حتى يلزم اجتماع النقيضين ومنشا الغلط ان احد شقي الترديد هو حصول الاثر في زمان حصوله وتحصيل الحاصل المستحيل انما يلزم من اخذ الاثر بشرط حصوله اي من تقدير ان التاثير في الوجود او العدم الماخوذين مع وصف الحصول والمستدل لم يفرق بين اخذ الاثر في زمان حصوله وبين اخذه بشرط حصوله فالزم تحصيل الحاصل المستحيل اللازم على تقدير حصول الاثر بشرط حصوله على تقدير حصول الاثر

فی زمان حصوله ایضاً وشتان بینهما کما لایخفی **قوله** او فی الوجود لعلک تقول الوجود ایضاً امر اعتباری انتزاعی فهذا الشق باطل
بابطال الشق الثالث فلا حاجة فی ابطاله الی ان یساق فیه الکلام الذی سیق فی ابطال الشق الاول فنقول تعیین الطریق غیر
واجب علی المناظر والسر فی ابطال هذا الشق بما ابطل به الشق الاول وعدم ابطاله بما ابطل به الشق الثالث ان الوجود عند بعضهم لیس اعتباریاً
عقلیاً بل هو صفة منضمة فی المهیة موجودة فی الخارج فابطل هذا الشق بما هو جار علی تقدیر کون الوجود انتزاعیاً وعلی تقدیر کونه صفة
منضمة **قوله** او فی اتصاف الماهیة بالوجود کما ذهب الیه اصحاب الجعل المؤلف **قوله** والجواب الاولی فی جواب هؤلاء السفهاء
الزامهم اولاً بان المهیة قد تکون معدومة عندکم ایضاً وح یصدق سلبها عن نفسها لان صدق الربط الایجابی یستدعی وجود الموضوع
فاذا وجدت صارت نفسها فلو کان سلب الشیء عن نفسه مستحیلاً مطلقاً لزمت الاستحالة علی هؤلاء ایضاً ثم الحل بان سلب الشیء عن نفسه
انما یستحیل اذا کان الشیء موجوداً واما حین عدمه فالموجبات باسرها کاذبة والسوالب باسرها صادقة فعند عدم المؤثر وعدم التاثیر
یکون الانسان معدوماً فیکون مسلوباً عن نفسه ویکون السالبة القائلة لیس الانسان بانسان صادقة حین عدمه فاذا وجد بایجاد
الجاعل صار انساناً فاثر الجعل هو نفس الانسان الذی هو مصداق القضیة القائلة الانسان انسان ولا یلزم المجعولیة الذاتیة المستحیلة
فان المستحیل ان تعلق الجعل بکون الشیء نفسه وذاتیاً من ذاتیاته بعد تقرر ذلک الشیء ولا یستحیل ان تعلق الجعل بسنخ التقرر الذی
هو مصداق ثبوت الشیء لنفسه وثبوت ذاتیاته له فاثر الجعل بالذات هی نفس الماهیة لا کونها ماهیة ولا کونها موجودة وما یلزم من کون
المهیة مجعولة وهو ان یکون کون المهیة مهیة مجعولة بعین جعل مصداقه الذی هو نفس المهیة غیر مستحیل هو الحق فی الجواب واما ما ذکره
الشارح فی الجواب تقلیداً منه لصاحب الافق المبین جریاً علی عادته ففی غایة السقوط فان التاثیر لما کان فی المهیة وهی مصداق حملها
علی نفسها وحمل ذاتیاتها علیها فکما یلزم من عدم المؤثر وعدم التاثیر لیسیة نفس الانسان کذلک یلزم منه عدم کون الانسان انساناً
ایضاً والا صدق حین عدم المؤثر وعدم التاثیر المستلزم للیسیة نفس الانسان القضیة القائلة الانسان انسان وهو صریح البطلان
اذ صدق الموجبة یستلزم وجود الموضوع وتقرره ولما لزم من عدم المؤثر وعدم التاثیر عدم کون الانسان انساناً لزم من وجود المؤثر
والتاثیر کون الانسان انساناً ایضاً وقد مر ما یتعلق بهذا المقام بابسط تفصیل فی فواتح مبحث الجعل فسقط ما توهم صاحب الافق المبین
من ان المهیة السوادیة مغایرة لکون السوادیة سوادیة والمدعی ان کون السوادیة سوادیة لیست بجعل جاعل والدلیل علی ان
کون السواد سواداً لیس مجعولاً وکون السواد من الغیر لیس علة لعدم کون السواد سواداً عند عدم الغیر بل انما هو علة لبطلان نفس
السواد عند عدم الغیر وانما علة ذلک کون السواد سواداً من الغیر ولیس کون نفس السواد من الغیر یستلزم کون السواد سواداً
من الغیر انتهی ولا یخفی علی من رزق الفهم ان المهیة السوادیة وان کانت مغایرة لکون السوادیة سوادیة لکنها لیست مغایرة له
مصداقاً بل مصداق کون السوادیة سوادیة هی نفس المهیة السوادیة وکون السواد من الغیر کما انه علة لبطلان نفس السواد

عند عدم الغير كذلك هو علة لعدم كون السواد سوادا عند عدم الغير اذ لا مساغ لكون السواد سوادا مع بطلان نفس السواد وكون
نفس السواد من الغير يستلزم كون السواد سوادا من الغير قطعا اذ مصداق كون السواد سوادا هو نفس السواد لا غير وهذا ظاهر غاية الظهور
ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور هذا وقد اجاب هذا القائل من الاستدلال باختيار الشق الثالث وهو ان التاثير في الاتصاف
المهية بالوجود قال اما الموصوفية بالوجود فهي وان كانت امرا اعتباريا لكنها من الاعتبارات اللاحقة الواقعة في نفس الامر فيجب
استنادها الى علة وراء اعتبار العقل هي نفس جاعل المهية والتقسيم فيها مفروغ غير عائد لم تكن عرفناك من قبل ان الموصوفية
المترتبة على الجعل وهي ذات ارتباط المهية والوجود يستحيل ان تلحظ ملتفتا اليها لها بالذات ما دامت ملحوظة بما هي رابطة بينهما
فان اعتبرت بما هي مفهوم ما لم تكن آلة للارتباط بل كانت امرا معقولا بنفسه مباين الذات لها في العقل واذن كانت شاكلتها
شاكلة جملة المهيات من جهة الاستناد الى جاعل يجعل نفسها انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له معنى اما اولا فلان المعنى
الغير المستقل الموجود في خصوص لحاظ الذهن ليس مترتبا على الجعل الواقعي عند احد من اصحاب الجعل المؤلف ولا يستوغه الاشل
هذا القائل وقد سبق مفصلا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الموصوفية بالوجود من الاعتباريات النفس الامرية وانها مستندة الى
علة وراء اعتبار العقل هي جاعل نفس الماهية لا يضر المستدل بل يؤيده اذ حاصل الاستدلال في الشق الثالث ان الاتصاف
بالوجود امر اعتباري لا يصلح ان يكون اثر الجعل بالذات واما مصداقه فهو اما المهية لنفسها او وجودها فان قيل يكون مصداقه اثرا
للجعل ارجع الى احد الشقين الاولين والعجب ان هذا القائل مع اعترافه باستناد الموصوفية بالوجود الى نفس جاعل المهية لم يستشعر ان
يرجع الكلام ح الى الشق الاول فلا يكون هذا جوابا آخر باختيار الشق الثالث ثم لا يخفى ان هذا الكلام غير صحيح اصلا لا على طريق
الجعل البسيط ولا على طريق الجعل المؤلف اما على الطريق الثاني فلما عرفت سابقا من ان اثر الجعل المؤلف ليس هو النسبة الرابطة
الغير المستقلة بما هي كذلك وثانيا لانه لو فرض ان اثر الجعل المؤلف هي النسبة الرابطة الغير المستقلة فلا يصح قوله فيجب استنادها
الى علة وراء اعتبار العقل هي نفس جاعل المهية اذ ليس للمهية جاعل وجعل بالذات على هذا التقدير انما الجاعل والجعل بالذات
للنسبة الرابطة الغير المستقلة وثالثا لانه على هذا التقدير يكون اثر الجعل بالذات هي النسبة الرابطة الغير المستقلة ولا ريب في انها امر
اعتباري والامر الاعتباري ايا ما كان سواء كان من الاعتباريات الواقعية او من الاعتباريات الاختراعية لا يمكن ان يكون اثر الجعل
بالذات وهذا هو الذي رامه المستدل وما ذكره من ان الاعتباريات النفس الامرية يجب استنادها الى علة مسلم لكن الاعتباريات النفس الامرية
لا تستند الى علة بالذات بل انما تستند الى العلة بالذات مناشيها والمستدل انما نفى كون الاعتباري اثر الجعل بالذات واما على
الطريق الاول فاما اولا فلانه لا يصح على ذلك الطريق قوله لم تكن عرفناك قبل ان الموصوفية المترتبة على الجعل الخ لانه انما بين قبل ان
اثر الجعل المؤلف هو النسبة الرابطة بين المهية والوجود بما هي غير مستقلة لا ان اثر الجعل البسيط كذلك واما ثانيا فلان النسبة الرابطة

بما ہی غیر مستقلة لها نحوان من التقرر والوجود الاول التقرر بمعنى تقرر مصداقها ومطابقها والثانی تقررها الذہنی فی مرتبة الحکایة فالاول یستند الی علة المصداق لانه عین تقرر المصداق والثانی لا یستند الی علة المصداق فعلته غیر جاعل المهیة وکذلک الموصوفیة بالوجود بما ہی مفہوم مستقل بالمفهومیة لها نحوان من التقرر والوجود الاول تقررها بمعنى تقرر منشاء انتزاعه والثانی تقرره الذہنی بعد الانتزاع فان اراد ہذا القائل بقوله فان اعتبرت بما ہی مفہوم الخ ان الموصوفیة بما ہی مفہوم اسمی فی النحو الثانی من التقرر شاکلتها شاکلة جملة المهیات من جہة الاستناد الی جاعل یجعل نفسها فمسلم لکن النسبة الرابطة بما ہی غیر مستقلة فی النحو الثانی من التقرر ایضا کذلک اذ وجودها الذہنی منحاز عن وجود مصداقها وتقررها مغایر لتقرره فکیف تکون مستندة الی نفس جاعل المهیة فی ہذا النحو من التقرر بل ہذا النحو من تقررها انما ہو باعتبار العقل وان اراد ان الموصوفیة بما ہی مفہوم اسمی فی النحو الاول من التقرر شاکلتها شاکلة جملة المهیات فغیر مسلم لانها فی ہذا النحو من التقرر مجعولة بالعرض ومستندة الی جاعل المهیة کما ان النسبة الرابطة فی ہذا النحو من التقرر مجعولة بالعرض ومستندة الی جاعل المهیة فعلی طریق الجعل البسیط لا فرق بین الموصوفیة بما ہی نسبة رابطة وبین الموصوفیة بما ہی مفہوم اسمی وبالجملة فکلامه لا یستحق ان یلتفت الیه فضلا عن ان یشتغل به ویعول علیه **قوله** وفرقة ینکرون الغایة ہؤلاء ینکرون الغایة مع الاعتراف بوجود العلة الفاعلیة فی الامور الجزئیة الطبیعیة قائلین اولا ان الفاعل فی الامور الطبیعیة الطبیعة وہی قوة عدیمة الشعور لا تفعل بتصور غایة وما یقال ان للطبیعة شعورا ضعیفا فمن ضعف الشعور وثانیا انه لو کانت افاعیلها الغایات لما وقعت التشویہات والزوائد او لا یتصور فیها غایة وثالثا ان افاعیلها ضروریة ولا غایة فی الامور الاضطراریة فانا نعلم قطعا ان الشمس اذا بخرت وحصلت الابخرة متصعدة الی الجو البارد تکاثفت فانعقدت سحابا فنزلت لثقلها مطرا ولیس ذلک لغایة وان اتفق ان ینبت به ما یوصل الی الرزق للحیوانات لا ان رزقها غایة لنزول المطر ورابعا انه لو کان نظام الکون لغایة کان نظام الفساد ایضا لغایة مع انه لا غایة فی الفساد فلو کان تولد الاشخاص الانسانیة لغایة کان موتهم ایضا لغایة مع انه لا غایة فی الموت لانه فساد الطبیعة ولا غایة للطبیعة فی فسادها والجواب عن الاول ان الفاعل بالحقیقة ہو المبدع الفعال الباری المتعال جل ذکره والطبائع وغیرها وسائط وروابط فلا یلزم من کون الطبیعة عدیمة الشعور ان لا یکون للافاعیل الصادرة عن المبدأ الحق جل ذکره غایات وعن الثانی ان وقوع التشویہات الزوائد کالراس المنفط والاصبع الزائدة لنقصان فی المادة او زیادة فیها من تلقاء الفاعل الحق عز مجده المفیض علی کل مادة من الصور ما ہو حقیق به کیلا تکون عاطلة لا ینافی ان یکون لسائر الافاعیل غایات لا سیما والغایات المبدعة والمنافع المودعة فی ادون شیء من العالم اکثر من ان تحصی بجد حاصر واجل من ان تستقصی بعقل قاصر وعن الثالث ان المبدأ المتعال جلت قدرته اذا اراد شیئا ہیأ اسبابه فلما اراد ان تبقی النباتات والحیوانات قدر لها ارزاقا ومعایش فخلق الشمس تبخر والبخار یصعد الی الجو البارد فیمطر ولا یمتنع ان یکون لما ہو ضروری نظرا الی اسبابه غایة وعن الرابع التزم ان نظام الفساد ایضا لغایة وان لم یکن فیه غایة للطبیعة الجزئیة الفاسدة فموت الاشخاص الانسانیة و

ان لم يكن فيه تملك الاشخاص الفاسدة غاية ففيه غاية للنفوس وهو تخليصها عن سجون الابدان للفوز بالسعادات التي خلقت لاجلها و
ان كانت السعادة متخلفة عن بعض النفوس لسوء الاختيار والغي فيه غاية نظرا الى النظام الكلي وهي اخذ المكان عن الاشخاص الموجودة
ليخلفهم اشخاص اخر ليسوا باخفار بدوام العدم من هولاء ودوام الوجود وان اشتهيت تفصيل فعليك بمطالعة الشفاء والاسفار **قوله**
فان عنوا بها العلة الغائية العلة الغاية تكون علة لفاعلية الفاعل ولما كان الواجب سبحانه علة فاعلية للكل كاملة في الفاعلية
فلا يكون لفعله غاية مقصودة له فانه غني عن العالمين نعم في فعله سبحانه حكم لا تحصى ومصالح لا تستقصى لكنها عائدة الى نظام العالم فان
عنوا بالغاية التي نفوها العلة الغائية فحق وان عنوا بها الحكم والمصالح فباطل **قوله** الحق ان الاشيا في البخت والاتفاق ثلثة مذاهب الاول مذهب
من انكر ان يكون للبخت والاتفاق معنى والثاني ان الاشيا كائنة بالبخت والاتفاق اي بلا سبب والثالث ان من الاشيا ما لا يكون
متوقعا ونادرا بالقياس الى شئ لكونه غير واجب الحصول والتحقق منه لكن واجب الحصول والتحقق بالقياس الى اسبابه فيقال
له بالقياس الى ذلك انه كائن بالبخت والاتفاق وهذا هو الحق **قوله** انها كائنة بالبخت والاتفاق الفرق بين البخت والاتفاق
ان البخت لا يكاد يستعمل الا في الامور الخطيرة بخلاف الاتفاق **قوله** وهي ما يتوقف عليه الشروع قد اشتهر ان المقدمة ما يتوقف عليه
الشروع في العلم وفسرت بتصور العلم برسمه والتصديق بغايته وموضوعه فمنع توقف الشروع في العلم على تصوره برسمه اذ يكفي له التصور
بوجه ما فاجيب بان المراد توقف الشروع في العلم على وجه البصيرة الكاملة على تصوره برسمه فمنع ذلك بان امر البصيرة غير مضبوط بل
يجوز حصول البصيرة الكاملة عن تصوره بوجه ما فلذا عدل الشارح عن المشهور وقال المقدمة ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة
الكاملة وفسرها بتصور العلم بوجه ما والتصديق بالغاية والموضوع ووجه التوقف على هذه الامور الثلثة انه لا يمكن الشروع في المجهول المطلق
فلا بد للشروع في العلم من تصوره بوجه ما وان الشروع فعل اختياري لا يتحقق الا بعد التصديق بالغاية وان العلوم لا تتمايز حقيقة
الا بتمايز الموضوعات فلا بد للشارع في العلم على وجه البصيرة الكاملة من ان يمتاز العلم عنده عن سائر العلوم فيجب ان يصدق
الشارع في العلم على وجه البصيرة الكاملة بموضوع ذلك العلم **قوله** واما مقدمة الكتاب اعلم ان اصطلاح مقدمة الكتاب لا يوجد في
كلام القوم كما نص عليه السيد المحقق قدس سره بل هو من مخترعات العلامة التفتازاني قدس سره فانه لما راى قولهم المقدمة
في الامور الثلثة وراى ان المقدمة بمعنى ما يتوقف عليه الشروع نفس الامور الثلثة وان ظرفية الشئ لنفسه غير معقول ارتكب ان
للمقدمة معنيين الاول مقدمة العلم والثاني مقدمة الكتاب لتصحيح الظرفية وتبعه المحقق الدواني واقتفى الشارح اثره ولا يخفى عليك انه
لا حاجة لتصحيح الظرفية الى تجديد اصطلاح لا يوجد في كتب القوم بل يكفي ان يقال ان المقدمة وان كانت حقيقة في الامور الثلثة
لكنها تطلق مجازا على مبينها بالكسر اليه فصحت الظرفية من دون ارتكاب الاشتراك اللفظي الذي هو خلاف الاصل **قوله** وهي
محتملة لما يحتمله الكتاب لانها جزء من الكتاب فاحتمالاته احتمالاتها **قوله** وتخصيص مقدمة الكتاب لما ذكر ان مقدمة الكتاب

محتملة ثلاث احتمالات الالفاظ وحدها والمعانی وحدها ومجموع الالفاظ والمعانی ورد علیہ ان مقدمة الکتاب ہی ما یذکر قبل المقصود لذکر
لا یوصف الا الالفاظ فلیست المقدمة الا الالفاظ وحدہا وان مقدمة الکتاب طائفة من الکلام ولیست ہی الا الالفاظ فان الکلام ما
تالف من کلمتین ای لفظین موضوعین لمعنیین مفردین بالاسناد ولا سیما وقد اخذ الشارح فی تفسیرہا لفظ الذکر والکلام جمیعا ولمکان ہذین
اللفظین خصصہا البعض بالالفاظ وحدہا وخصص مقدمة العلم بالمعانی اعتبار المقابلة فان مقدمة الکتاب ہی المبین بالکسر ومقدمة
العلم ہی المبین بالفتح فلما کان مقدمة الکتاب الالفاظ وحدہا کان مقدمة العلم المعانی وحدہا لان الالفاظ مبینة للمعانی والمعانی
مبینة بہا فاجاب بان الذکر کما یوصف بہ الالفاظ یوصف بہ المعانی غایة الامران اتصاف المعانی بالذکر بالعرض بتوسط الالفاظ
والذکر الماخوذ فی تفسیر مقدمة الکتاب اعم من الذکر بالذات والذکر بالعرض فاخذ الذکر فی تفسیرہا لیس دلیلا علی اختصاصہا
بالالفاظ وکذا الکلام یطلق علی اللفظی والنفسی غایة الامران اطلاقہ علی النفسی من قبیل اطلاق اسم الدال علی المدلول فیصح
اطلاق الکلام علی المعانی ایضا والکلام الماخوذ فی تفسیر المقدمة اعم من الکلام اللفظی والنفسی فاخذہ فی التفسیر لا یدل علی ان مقدمة
الکتاب ہی الالفاظ وہذا کما ان الارتباط والانتفاع ماخوذان فی تفسیرہا مع ان الارتباط والانتفاع بالذات انما ہما بالمعانی
فقط فکما ان اخذہما فی التفسیر لیس دلیلا علی اختصاصہا بالمعانی لکون المراد بہما اعم مما ہو بالذات ومما ہو بالعرض کذلک اخذ الذکر
والکلام فی تفسیرہا لیس دلیلا علی اختصاصہا بالالفاظ لکون المراد بہما اعم وہذا ہو المراد بقولہ بل الارتباط والانتفاع انما ہما
بالمعانی فقط یعنی ان الارتباط والانتفاع بالذات انما ہما بالمعانی ولا ارتباط ولا انتفاع بالالفاظ الا بالعرض من حیث انہا معبرة
عن المعانی التی بہا الارتباط والانتفاع فکما ان اخذ الارتباط والانتفاع فی تفسیر مقدمة الکتاب لیس قرینة علی اختصاصہا بالمعانی
فقط کذلک اخذ لفظ الذکر والکلام لیس قرینة علی اختصاصہا بالالفاظ فقط فاخذ الارتباط والانتفاع فی التفسیر قرینة علی ان الذکر
والکلام الماخوذین فیہ اعم من ما یکون بالذات ومما یکون بالعرض کما ان اخذ الذکر والکلام فیہ قرینة علی ان الارتباط والانتفاع
الماخوذین فیہ اعم مما یکون بالذات ومما یکون بالعرض فلا یتوہم ان قولہ بل الارتباط والانتفاع الخ یدل علی تخصیص مقدمة الکتاب
بالمعانی فقط الا ان اطلاق الذکر حقیقة علی الذکر بالذات واما اطلاقہ علی الذکر بالعرض او الاعم مما ہو بالذات ومما ہو بالعرض فمجاز
وکذا اطلاق الکلام علی اللفظی حقیقة وعلی النفسی وعلی الاعم منہما مجاز والاصل فی الاطلاق الحقیقة **قولہ** فالتغایر بینہما بحسب
المفہوم ان کانت مقدمة الکتاب عبارة عن المعانی وحدہا وکانت مقدمة العلم عبارة عن ادراکاتہا فیکون التغایر بینہما اعتباریا
لما اشتہر من ان التغایر بین العلم والمعلوم اعتباری وہذا اذا کان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل المتحدة مع المعلوم
وکان التصدیق قسما منہا واما اذا کان العلم عبارة عن الحالة الادراکیة المغایرة للمعلوم کما ہو مذہب البعض کان التغایر بینہما
حقیقیا اذ مقدمة العلم علی ہذا التقدیر عبارة عن الحالة الادراکیة وہی لیست متحدة مع المعلوم بل مغایرة لہ مغایرة حقیقیة

WWW.NAFSEISLAM.COM

وكذا اذا كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة الغير المتحدة مع المعلوم كما هو مذهب القائلين بحصول الاشباح وكونها علما وكذا اذا كان العلم عبارة عن الصورة المتحدة مع المعلوم ولم يكن التصديق قسما من العلم كما ذهب اليه جماعة فانه اذا لم يكن التصديق قسما من الصورة لم يكن متحدا مع المصدق به فلا يكون مقدمة العلم وهي مجموع التصور بوجه ما والتصديق بالموضوع والغاية متحدة مع نفس المعاني على هذا التقدير اذ مجموع المتحد وغير المتحد غير متحد وان كانت مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها او عن مجموع الالفاظ والمعاني كان بينها وبين مقدمة العلم مغايرة حقيقية على كل تقدير مقدمة العلم عبارة عن ادراك المعاني وهو غير متحد مع الالفاظ وحدها او مجموع الالفاظ والمعاني اصلا وهو ظاهر فان قلت ان كانت مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني وحدها فهي ليست عبارة عن نفس المعاني بل عن المعاني المدلولة عليها بالفاظ مخصوصة وعلى تقدير اتحاد المعلوم والعلم انما يتحد ادراك المعاني مع نفس المعاني لا مع المعاني من حيث انها مدلولة عليها بالفاظ مخصوصة فلا يلزم على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وكون التصديق قسما من العلم ايضا اتحاد مقدمة العلم ومقدمة الكتاب قلت الحيثية المأخوذة مع المعاني في مقدمة الكتاب اعني من حيث انها مدلولة عليها بالفاظ مخصوصة ليست جزء من مقدمة الكتاب كما لا يخفى بل هي في التعبير والملاحظة دون الملحوظ والمعبر عنه والمعاني الملحوظة مع هذه الحيثية متحدة مع نفس المعاني وهي متحدة مع ادراكاتها على هذا التقدير والمتحد مع المتحد مع الشئ متحد معه فان قلت ان كان العلم هي الصورة الحاصلة وكان التصديق قسما منها فيجوز ان يكون الاتحاد مع المعلوم مختصا بالعلم التصوري قلت اذا كان التصديق قسما منها لا يمكن ان يقال ان الاتحاد مع المعلوم مختص بالعلم التصوري لان الصورة متحدة مع ذي الصورة على تقدير حصول الاشياء بانفسها في الذهن سواء كانت الصورة تصورا او تصديقا وسيأتي انشاء الله تعالى **قوله** الا اذا كان المراد الخ اراد بالاذعان الكيفية اللاحقة عقيب الادراك على ما زعموا **قوله** والاولى لان تلك المباحث الخ طائفة من الكلام تذكر امام المقصود لارتباطه بها ونفعها فيه فهي من مقدمة الكتاب وان لم تكن مما يتوقف عليه الشروع **قوله** زاد لفظ التصور اعلم ان قول المصـ العلم التصور وهو الحاصل عند المدرك يحتمل معنيين الاول انه اراد بالعلم في قوله العلم التصور العلم الحصولي مجازا اطلاقا للعام وارادة للخاص ولفظ التصور قرينة على هذا المجاز والتعريف اعني قوله هو الحاصل عند المدرك اما تعريف لفظي لهذا العلم الخاص وهو جائز بالاعم او تعريف لمطلق العلم المفهوم في ضمن الخاص وعلى هذا يكون في زيادة لفظ التصور تنبيه على ان التصور مرادف للعلم المراد ههنا وهو العلم الحصولي الثاني انه اراد بالعلم في قوله العلم التصور مطلق العلم الشامل للحضوري والحصولي وذكر التصور بعده من باب ذكر الخاص بعد العام لمزيد الاهتمام به والتعريف انما هو لمطلق العلم فيكون الفائدة في زيادة لفظ التصور التنبيه على ان العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق هو العلم الحصولي لا مطلق العلم الشامل للحضوري ايضا ولا يكون على هذا التوجيه في زيادة لفظ التصور تنبيه على مرادفة التصور للعلم فان التصور ليس مرادفا للعلم المطلق بل للعلم الحصولي والقول بان المصـ لعله عثر في كلمات ثقات الفن على مرادفته لمطلق العلم وان لم نطلع عليه في غاية البعد وما ذكرنا هو معنى قول الشارح زاد

لفظ التصور اما تنبيها على الترادف يعني على التوجيه الاول وعلى ان المقسم بالحقيقة علم حصولي لامطلق العلم الشامل للحضوري يعني على التوجيه
الثاني وانما قال المقسم بالحقيقة علم حصولي لان مطلق العلم ايضا مقسم لكنه ليس مقسما بالحقيقة بل انما هو مقسم في ضمن الحصولي **قوله** علم المجردات
بانفسها وعلم الواجب تعالى شامل للحضوري قيد علم المجردات بقوله بانفسها واطلق علم الواجب سبحانه لان علم المجردات بغير ذواتها حصولي كما
عليه بعيد هذا القول والحق وعلم الواجب سبحانه حضوري مطلقا سواء كان علما بذاته او بغيره كما مر مفصلا **قوله** قد تخص المقسم بالحصولي الحادث
اعلم ان الحق عند المحققين هو ان العلم الحصولي مطلقا قديما كان او حادثا ينقسم الى التصور والتصديق وهو مختار المحقق الدواني ومن تابعه
هو الحق لكن المحققين القائلين بذلك اختلفوا في ان التصور والتصديق القديمين هل يمكن اتصافهما بالبداهة او النظرية ام لا فذهب
الشارح الى تجويز اتصافهما بالبداهة وان لم يكونا متصفين بالنظرية وذهب البعض الى انهما لا يتصفان بالبداهة ايضا زعما منهم ان تجويز اتصافهما
بالبداهة يفضي الى تجويز اتصافهما بالنظرية وسياتي تحقيق ذلك انشاء الله تعالى وتوهم صاحب الافق المبين ان علوم العقول المجردة وان كانت
حصولية لكنها ليست بتصورات ولا تصديقات فذهب هو ومن تابعه الى ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث وليس له على
مذهبه ما ينبغي ان يسمى شبهة فضلا عن حجة وربما يقول قائلهم ان مقسمهما لو كان هو الحصولي مطلقا لزم تخصيص المقسم مرتين مرة تخصيص العلم
بالحصولي حين تقسيمه الى التصور والتصديق ومرة تخصيصه بالحادث حين تقسيمه الى البديهي والنظري اذ القديم لا يكون بديهيا ولا نظريا
ولا يخفى على من يستحق ان يخاطب به انه لا شناعة في التخصيص مرتين بل في تخصيص الف مرات كما اذا قسم الجسم الى الانسان وغيره من الحيوانات
ثم قسم الى الكاتب والامي فيجب في التقسيم الاول تخصيص الجسم بالحيوان ثم في التقسيم الثاني تخصيصه بالانسان على انه لا حاجة الى التخصيص
مرتين عند من يجوز اتصاف العلوم القديمة بالبداهة مع القول بكونها تصورات وتصديقات فلا يلزم عليه التخصيص مرتين اصلا وربما
يقول البعض ان العلوم القديمة لو كانت تصورات وتصديقات لكانت بديهية ونظرية ايضا لكون التصور والتصديق مختصين بالبديهي والنظري
مع ان كونها بديهية ونظرية باطل كما سياتي والى هذا اشار الشارح بقوله نظرا الى اختصاص التصور والتصديق بالبديهي والنظري والجواب
عنه اما من قبل من يجوز اتصاف العلوم القديمة بالبداهة فهو منع بطلان اللازم واما من قبل من لا يجوز اتصافها بالبداهة ايضا فهو منع اختصاص
التصور والتصديق بالبديهي والنظري اذ لا دليل عليه فيجوز ان يوجد تصور وتصديق لا يكونان متصفين بالبداهة والنظرية **قوله** والحق
لا شبهة في ان علوم المجردات بما هو غير ذواتها وصفاتها ليس علما حضوريا والخصم اعني من لا يجوز كون العلوم القديمة تصورات و
تصديقات مع القول بكونها حصولية يساعدنا على ذلك ولما كانت تلك العلوم حصولية فنقول مخالفة العلوم الحصولية الحادثة للعلوم
الحصولية القديمة اما ان يكون بنفس الماهية حتى يكون العلم القديم المتعلق بماهية الانسان مثلا مخالفا بالحقيقة للعلم الحادث المتعلق بماهية الانسان واما ان يكون
بالهوية الشخصية لا بالماهية فالاول باطل ما والا فلان قدم العلم وحدوثه تابعان لموضوعه اعني العالم فان كان موضوعه بحيث لا يسبق الجهل على علمه كان العلم
قديما وان كان بحيث علمه يكون مسبوقا بالجهل كان العلم حادثا فالقدم والحدوث انما يتصف بهما العلم من قبل نسبته الى موضوعه والنسبة

WWW.NAFSEISLAM.COM

فی موضوع وان کانت مقومة لهوية العرض لكنها ليست مقومة لماهية فيكون القدم والحدوث من عوارض هوية العلم فلم يستلزم اختلاف
العلم بالقدم والحدوث اختلافهما بالماهية اذ اختلاف الهويات لا يستلزم اختلاف الماهية واما ثانيا فلان العلم الحصولي اما عبارة عن الصورة
الحاصلة المتحدة مع المعلوم كما هو المشهور او عن حالة مباينة للمعلوم فعلى الاول يكون العلم القديم المتعلق بمعلوم والعلم الحادث المتعلق
بذلك المعلوم متحدين بالحقيقة فلا يكون بينهما مخالفة بالماهية وعلى الثاني يكون حقيقة العلم مشتركة بين العلم القديم والحادث وانما
يكون التخالف بينهما بالهويات الشخصية اذ لم يذهب ذاهب من الذين يرون العلوم القديمة حصولية الى ان العلم الحصولي الحادث حقيقة مباينة
للعلم الحصولي القديم كيف وقد نص المحقق الطوسي في شرح الاشارات على ان العلوم متماثلة فلا مساغ لان يكون العلوم الحصولية القديمة
مباينة بالحقيقة للعلوم الحصولية الحادثة واذ بطل الشق الاول تعين الثاني وهو ان يكون التخالف بينهما بالهويات الشخصية فيجب ان
يكون العلوم القديمة ايضا تصورات وتصديقات والالزم اختلاف الحقائق باختلاف العوارض فمن احب ان لا يطلق عليها لفظ
التصور والتصديق فليفعل لان الكلام ليس في اطلاق اللفظ وبوجه آخر هو انه لا شك في ان صور الاشياء مرتسمة في العقول المجردة
كما سيأتي آنفا وارتسام صور الاشياء في المجرد يستلزم ان يكون تلك الاشياء معلومة له علما حصوليا وذلك العلم الحصولي اما اذعان بنسبة
ما او ليس كذلك فيكون علوم العقول تصورات وتصديقات فان توهم ان الحدوث معتبر في التصور والتصديق قلنا الحدوث عارض
للتصور والتصديق والعارض غير ماخوذ في حقيقة معروضه فالحدوث لا يمكن ان يوخذ في حقيقة التصور والتصديق واذ لم يوخذ الحدوث
في حقيقة التصور والتصديق كانت العلوم القديمة ايضا تصورات وتصديقات فظهر انه لا مساغ لان ينكر كون العلوم القديمة تصورات وتصديقات
وقصارى امر من ينكر ذلك ان يحجر اطلاق لفظ التصور والتصديق عليها الا انه يجد تحقق حقيقتهما هناك ثم ان لبعض المشككين شبهة في البيان
الذي ذكرناه هي ان البيان موقوف على كون علوم المجردات بغير ذواتها وصفاتها حصولية وهو ممنوع لم لا يجوز ان تكون تلك العلوم حضورية
كما ذهب اليه الشيخ الاشراق وما ذكر الشارح في بيان كونها حصولية من ان الجائزات باسرها معلولة للواجب سبحانه لانه هو جاعلها و
المجردات وسائط مخصصة لا جاعلة والحضور انما يكون عند الجاعل غير مغن لانا لا نسلم ان الحضور انما يكون عند الجاعل لم لا يجوز ان يكون الحضور
عند الوسائط ايضا هذا حاصل الشبهة وهذه الشبهة ان سلمت فليس تسليمها بقادح لما هو غرضنا في هذا المقام اما اولا فلانه اما ان يقال
العلوم القديمة حصولية او لا يقال بذلك فعلى الاول ثبت ما ادعيناه من كون العلوم الحصولية القديمة تصورات وتصديقات بما ذكرنا
من البيان وعلى الثاني ينحصر العلم الحصولي في العلم الحصولي الحادث فيرتفع الخلاف من البين اذ الخلاف انما هو اذا كانت العلوم
الحصولية قديمة ايضا اذ لا نزاع في ان العلوم الحضورية ليست بتصورات ولا تصديقات وعلى هذا التقدير لما انحصر الحصولي في الحادث
انحصر التصور والتصديق ايضا في الحادث لكن لا لان للحدوث مدخلا في التصور والتصديق بل لان التصور والتصديق لا يكونان الا
حصوليين والحصولي على هذا التقدير ليس الا حادثا واما ثانيا فلانه ان قيل بان الجائزات حاضرة بلا توسط الصور عند المجردات التي

WWW.NAFSEISLAM.COM

هی وسائط فی صدورها کما هو مذهب شیخ الاشراق فلا یلزم منه انتفاء العلوم الحصولیة القدیمة لان العقل العاشر مثلا ترتسم فیه صور العقول التی هی متقدمة علیه البتة اذ لا حضور لها عنده لانها لیست نفسه ولا انفعالة ولا صادرة عن الجاعل بوساطته فیکون علمه بها حصولیا قدیما لا حضوریا وکذا علم العقل العاشر بالافلاک لان الافلاک ایضا لیست عینه ولا انفعاله ولا صادرة عن الجاعل عز مجده بوساطته اذ العقل العاشر لیس واسطة فی صدورها عن الواجب سبحانه عندهم فیکون هذه العلوم الحصولیة القدیمة تصورات وتصدیقات بالبیان الذی ذکرناه واما ثانیا فلان الخصم یساعدنا علی کون علم المجردات بما سوی ذاتها وصفاتها حصولیا کما اشرنا الیه فیما سبق فظهر ان الشبهة المذکورة غیر قادحة فی المقصود

قوله فان مناط العالمیة والمعلومیة الظاهر انه اراد ان مناط العالمیة والمعلومیة فی العلم الحضوری وجود الشئ المعلوم للعالم بان یکون المعلوم نفس العالم او نفعاله او معلولاله والنظر الدقیق یقتضی بان مراده ان مناط العالمیة والمعلومیة بالذات هو وجود الشئ المعلوم للعالم بان یکون نفسه او نفعاله او معلولاله والاشیاء التی لیست نفس العالم ولا انفعاله ولا معلولة له لا یتعلق بها العلم بالذات بل انما یتعلق بها العلم بتوسط صورها علی ما یحقق الشارح من ان المعلوم بالذات معلوم العلم الحضوری فانه یتعلق به العلم لا بواسطة بخلاف معلوم الحصولی لما کان المتبادر عند الاطلاق المعلومیة بالذات اطلقها **قوله** الجائزات من العوالی الی السوافل لما کان انتفاء العینیة والنعتیة ظاهرا وکانت الجائزات معلولة للمجردات لانها وسائط فی صدورها عن الجاعل الحق عز مجده عندهم لم یحتج الی بیان انتفاء حضور الجائزات عندها لاجل العینیة والنعتیة وانما بین انتفاء حضورها عندها لاجل المعلولیة لانه کان یسبق الی الوهم انها حاضرة عندها لانها معلولة لها فحقق ان الجائزات انما هی معلولة بالحقیقة للواجب جل شانه وانما المجردات وسائط وروابط ولیست عللا جاعلة والشئ انما یکون حاضرا عند جاعله لا عند سائر العلل لا یذهب علی ذی تحصیل ان کلام الشارح فی هذا المقام مع طوله لیس تحته کثیر طائل اما اولا فلانه بصدد اثبات ان العلوم الحصولیة القدیمة تصورات وتصدیقات واثبات کونها حصولیة غیر مجد اذ الخصم لا ینکره فقد ترک ما یعنیه واشتغل بما لا یعنیه واما ثانیا فلان عدم حضور الاشیاء عند العلل التی هی وسائط فی صدورها عن جاعلها الحق ممنوع لم یقم علیه بعد دلیل ومن ادعی فعلیه البیان فلا یثبت کون تلک العلوم حصولیة ایضا علی انه لا حاجة فی هذا المقام الی اثباته واما ثالثا فلان ما ذکره علی تقدیر تسلیمه انما یدل علی ان علوم المجردات بما سوی ذواتها وصفاتها لیست حضوریة لا علی انها حصولیة وشتان بینهما فان اثبات کون علومها به حصولیة موقوف علی اثبات ان المجردات عالمة بما سوی ذواتها وصفاتها ولم یتعرض الشارح لاثبات ذلک ونفی کون علومها به حضوریة لا یتوقف علی هذا اذ السالبة لا یستدعی وجود الموضوع وقوله والکائنات بصورها مرتسمة الی آخر ادعاء ما اقام علیه دلیلا واما رابعا فلان تفریع قوله فشانها بالنسبة الی الکواذب علی ما قبله غیر مستقیم اذ لم یبین فیما قبله ان علم المجردات یکون تصورا وتصدیقا حتی یتفرع علیه ان شانها بالنسبة الی الکواذب الحفظ فقط وبالنسبة الی الصوادق الحفظ والتصدیق جمیعا وغایة التوجیه ان یقال انه نفی اولا کون علوم المجردات بما سوی ذواتها وصفاتها حضوریة بمقدمات مسلمة عند المشائین الذین علی اصولهم یبتنی الکلام هی ان حضور شئ عند شئ انما یکون باحد ثلثة

انحا روان الحضور بلا توسط الصورة انما يكون عند الجاعل وانه لا جاعل سوى المبدأ الحق جل مجده ثم بين ان الجائزات من الموجودات
والمعقولات مخزونة ومرتسمة بصورها فی المجردات بافاضة المبدأ الاول جلشانه وذلک لکون المجردات وسائط فی صدورها عنه سبحانه
لکنه طوی بتعلیل ارتسام صور الجائزات فیها بکونها وسائط فی صدورها اعتمادا علی شهرته واکتفاء بالایماء الی ذلک فی قوله وکونها
وسائط لا یوجب الی آخره فثبت بما ذکران المجردات عالمة بالجائزات موجوداتها ومعقولاتها علما حصولیا وان الکواذب والصوادق
کلها مرتسمة ومخزونة فیها وان المجردات عالمة بالکواذب والصوادق بارتسام صورها فیها لما کان الذهن السلیم یحکم بان علمها بالکواذب
والصوادق لا یمکن ان یکون علی نحو واحد تحقیقا للفرق بین الصوادق والکواذب وکان هذا بدیهیا لا یحتاج الی بیان طوی هذه المقدمة
فضرع علی ما ذکروان شانها بالنسبة الی الکواذب مجرد الارتسام والحفظ علی سبیل الاختزان والتصور وبالنسبة الی الصوادق
الحفظ والتصدیق جمیعا فثبت ان علوم المجردات تکون تصورات وتصدیقات وانما نفی کون علم المجردات بما سوی ذواتها و
صفاتها حضوریة بالدلیل مع ان الخصم کان مساعدا علیه لئلا یکون البیان خارجا عن وظیفة الحکمة فخلاصة کلامه ان علوم
المجردات بما سوی ذواتها وصفاتها حصولیة وانها عالمة بالکواذب والصوادق جمیعا علما حصولیا ولیس علمها بهما علی نحو واحد
فلابد ان یکون علمها بالکواذب علی سبیل التصور وبالصوادق علی سبیل التصدیق تحقیقا للفرق بینهما فافهم **قوله** والا کانت لصورها
صور الجائزات باسرها ما سوی المجردات وصفاتها مرتسمة فی المجردات ومخزونة فیها یدل علی ذلک ان المجردات وسائط فی صدورها
عن المبدأ الاول جل ذکره ولا یتصور کون المجرد واسطة فی صدور شیء من دون ان یعلم المجرد ذلک الشیء فیجب ان یکون المجردات
عالمة بالاشیاء التی هی وسائط فی صدور تلک الاشیاء ولا یمکن ان یکون علمها بها حضوریا لفقد مناط العلم الحضوری هناک
وهو احد ثلثة امور من کون المعلوم نفس العالم او نعتا له او معلولا له فلابد من ارتسام صور تلک الاشیاء فیها وهو المدعی ومما یدل
علی ارتسام صور المعقولات فی المجردات ان النفس مدرکة للکلیات بواسطة القوة العقلیة کما انها مدرکة للجزئیات بواسطة القوة
الوهمیة وکما تذهل النفس عن الجزئیات کذلک تذهل هی عن الکلیات والذهول عبارة عن زوال المدرک عن المدرکة مع بقاءها
فی الخزانة فیجب ان یکون للکلیات خزانة یکون هی فیها عند ذهول النفس عنها وزوالها عن المدرکة ولا یمکن ان یکون خزانتها
هی الحافظة لانها قوة جسمانیة فلا یرتسم فیها الکلیات فیکون لها خزانة اخری یرتسم فیها صور الکلیات وهی العقول الفعالة فلابد من
ارتسام الصور الکلیة فیها وایضا النسیان عبارة عن زوال الصورة عن المدرکة والخزانة جمیعا والنفس قد تنسی الکلیات فیجب
من ارتسام الکلیات فی الخزانة اولا حتی یصح زوالها عنها عند النسیان فثبت بهذا ان الکلیات باجمعها من المفردات والعقود و
الصوادق والکواذب مرتسمة ومخزونة فی المجردات وههنا شیء یجب التنبیه علیه وهو ان الفرق بین الذهول والنسیان لیس هو
ان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدرکة مع بقاءها فی الخزانة وان النسیان عبارة عن زوالها عن المدرکة والخزانة

جميعا كما يوهمه تفسيرهما الذي ذكرنا مما شاة مع القوم اما اولا فلانه لوكان معنى النسيان زوال الصورة عن المدركة والخزانة جميعا امتنع طريان النسيان على شيء من الكليات اذ طريان النسيان بالمعنى المذكور على شيء منها انما يكون اذا زال ذلك الكلي المفروض طريان النسيان عليه عن الاذهان العالية لانها الخزانة للكليات عندهم وزوال صورة ما عنها باطل عندهم اذ هي مع ما فيها ابدية واما ثانيا فلانه لوكان معنى الذهول والنسيان ما ذكر لزم اجتماع النقيضين اذ قد يطرء على بعض المعقولات ذهول بالقياس الى نفس ونسيان بالقياس الى اخرى فيلزم بقاء ذلك المعقول في الخزانة تحقيقا لمعنى الذهول وزواله عنها تحقيقا لمعنى النسيان فالحق ان معنى الذهول هو زوال الصورة عن المدركة مع بقاء المناسبة بين المدركة وبين الصورة المذهول عنها بحيث تاخذ الصورة عن الخزانة متى شاءت والنسيان زوال الصورة عن المدركة مع زوال المناسبة ايضا فيحتاج في اخذ الصورة المنسية الى كسب جديد بخلاف الصورة المذهولة عنها اذ لا يحتاج المدركة في اخذها الا الى التفات هذا هو المطابق لاصولهم والحق انه كما ان استعداد النفس لتحصيل الصور ابتداء يختلف شدة وضعفا وقربا وبعدا كذلك استعدادها لتحصيل الصور ثانيا يختلف بالشدة والضعف والقرب والبعد فالذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع كون النفس مستعدة لتحصيلها استعدادا قريبا لاستحضارها بمباديها القريبة والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع عدم الاستعداد القريب لتحصيلها فطريان الذهول والنسيان على المعقولات ليس دليلا على اختزانها في المجردات اذ لا يجب ان يكون لما يطرء عليه الذهول والنسيان خزانة فضلا عن ان يكون هي الجواهر المجردة ولم يقم بعد دليل شاف على وجود المجردات فضلا عن اختزان المعقولات فيها فافهم **قوله** شانها بالنسبة الى الكواذب قد ظهر ان الصور المعقولة من ما سوى المجردات من الممكنات مرتسمة في المجردات وان الكواذب والصوادق سواسية في الارتسام فيها لان المجردات كما انها وسائط في افاضة الصوادق كذلك هي وسائط في افاضة الكواذب والوسائط اذا كانت مجردة لابد ان تكون عالمة بما هي وسائط في صدوره عن الجاعل بارتسام صورته فيها ولان الذهول والنسيان كما يطريان على الصوادق الكلية كذلك يطريان على الكواذب الكلية فلابد من خزانة للكواذب الكلية ويستحيل ان يكون خزانتها هي الخيال الذي هو خزانة للمحسوسات او الحافظة التي هي خزانة للمعاني الجزئية الموهومة لامتناع ارتسام الكليات في القوى الجسمانية فيكون خزانة الكواذب الكلية ايضا هي العقول المجردة فالصوادق الكلية والكواذب الكلية سواسية في ارتسام فيها والعقل السليم حاكم بان ارتسام صورة في المجرد لا يعقل من دون ان يعلم المجرد ما ارتسم فيه فالعقول عالمة بما ارتسم فيها من الصوادق والكواذب والبداهة قاضية بان علمها بها لا يكون على نحو واحد فلابد ان يكون شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الحفظ على سبيل الاختزان دون التصديق بها وبالنسبة الى الصوادق الحفظ والتصديق معا فيكون علم العقول الفعالة بالكواذب علما تصوريا فقط وبالصوادق علما تصديقيا ايضا ولا ينبغي ان يتوهم من قوله فشانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام والحفظ على سبيل الاختزان ان شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام من دون ان تعلمها اصلا لا علما تصوريا ولا علما تصديقيا كما يسبق الى بعض الاذهان القاصرة اذ لا يعقل ارتسام الصور في المجردات من دون علمها بما ارتسم فيها بل

المراد ان شانها بالنسبة الی الکواذب مجرد الارتسام والتصور دون التصدیق ہذا غایة التحقیق علی طبق اصولہم وہو مما افادہ المحقق الدوانی قدس سرہ فی حواشیہ علی شرح التجرید وقد اندفع بہ اشکال حاصلہ انہم استدلوا علی کون العقل الفعال خزانة للصوادق الکلیة لطریان الذہول والنسیان علیہا اذ طریانہما یستدعی ان یکون خزانة کما مر ولا یمکن ان یکون خزانتہا الا العقل المجرد وہذا ناہض فی الکواذب الکلیة فیجب ارتسامہا فی العقل الفعال مع ان العقول الفعالة مقدسة عن شرور الکذب ووجہ الاندفاع ان غایة ما لزم من ہذا البیان ارتسام الکواذب الکلیة فی العقول الفعالة علی سبیل الاختزان ولا ضیر فیہ انما الضیر فی تصدیق العقول الفعالة بالکواذب وہو غیر لازم فالمحال لیس بلازم واللازم لیس بمحال وما اوردہ الصدر المعاصر للمحقق الدوانی من ان الخزانة التی فیہا الکلام فی ہذا المقام ہی خزانة العلوم لا المعلوم والعقل الفعال انما یکون خزانة للتصدیقات صادقة کانت او کاذبة لو ارتسمت وحصلت فیہ ہذہ التصدیقات اذ لو لم یکن التصدیقات حاصلة فیہ لم یکن خزانة لہا ولا بد فی التصدیق من مصدق فیجب علی تقدیر کون العقل الفعال خزانة للکواذب ان یکون مصدقا لہا فی غایة السقوط اما اولا فلانہ لا معنی للخزانة الا خزانة المعلومات اذ انتقال العلم عن المدرکة الی الخزانة مستحیل لکون العلم عرضا فی المدرکة فلا معنی لکون العقل الفعال خزانة للتصدیق الا کونہ خزانة لنفس المصدق بہ وکون الخزانة مصدقا بما ہی خزانة لہ غیر ضروری ولا مبرہن علیہ کیف والخزانة لا یجب ان یکون مدرکا لما ہی خزانة لہ کالحافظة التی ہی خزانة للموہومات ولیست مدرکة لہا والخیال الذی ہو خزانة للمحسوسات ولیس مدرکا لہا واما ثانیا فلانہ لو فرض وسلم ان الخزانة خزانة للعلم فلیس معنی کونہا خزانة للعلم الا ان العلم حاصل فیہا حصولا ظلیا فلا یلزم من کون العقل الفعال خزانة للتصدیق الا ان یکون التصدیق حاصلا لہ حصولا ظلیا ولا یلزم من حصول التصدیق لہ حصولا ظلیا کونہ مصدقا اذ حصول المبدأ حصولا ظلیا لا یستلزم صدق المشتق ولا یجب ان یکون فی الخزانة حصول اصلی لما ہی خزانة لہ وما قیل من ان الذہول لطریہ علی التصدیق الذی ہو علم وتصدیق بشیء فلا بد من حصولہ فی العقل الفعال فیجب ان یکون مصدقا علی ہذا الوجہ ساقط لان حصول التصدیق الذی ہو علم وتصدیق بشیء فی العقل الفعال حصولا ظلیا لا یستلزم ان یکون العقل الفعال مصدقا کما لا یخفی واما ما توہم البعض معترضا علی المحقق الدوانی من ان الکواذب مرتسمة فی النفس بما ہی مصدقة بہا فیجب ان تکون مرتسمة فی العقل الفعال الخ بما ہی مصدقة بہا والا لم یکن بین الخزانة وبین ما ہی خزانة لہ مطابقة ففی غایة السخافة اذ قد عرفت انہ لا یجب ان یکون الخزانة مدرکة لما ہی خزانة لہ فضلا عن ان یجب کون ما فی الخزانة مطابقا لما فی المدرکة فی نحو العلم ہذا غایة التحقیق فی ہذا المقام ومن العجائب ان صاحب الافق المبین لما لم یجد بدا من القول بارتسام الکواذب فی العقل الفعال ولم یکن لہ سبیل الی القول بان علم العقل الفعال بالصوادق والکواذب علی نحو واحد ولم یرخصہ عقلہ الذی ہو وہمہ لیجوز کون علمہ تصورا او تصدیقا جریا منہ فی اتباع الاباطیل

على عادته قال فى قبسات التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشئ متحققا فى حد نفسه لا بتعمل واعمال من العقل فى لوح الذهن ام فى متن الخارج والصوادق مرتسمة فى العقل الفعال بما هى متحققة فى حد انفسها والكواذب بما سوء استعداد النفس استحق تطبعها بها او بوخزة ظلمة ظليلتين بذينك الاعتبارين ولا محذور اصلا ثم قال فاما قول بعض متنطعة المقلدين ان شان العقل الفعال فى اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق اى الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لبرائته عن الشرور والاسوار التى هى من توابع المادة فليس على سنن التحصيل اليس من المتقرر فى مقره ان التصور والتصديق انما هما نوعان من العلم الانطباعى المتجدد فى الفطرة الثانية فاما ان العلوم الحضورية كعلم النفس العاقلة بذاتها المتجردة والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التى هى من لوازم ذواتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العينى فى الفطرة الاولى فغير داخلة فى المقسم انتهى ويلوح على هذا الكلام من آثار الخبط والطغيان ما يغنيا عن البيان لانه قد اعترف بان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشئ متحققا فى حد نفسه فالقضايا الصوادق المرتسمة فى العقل الفعال بما هى متحققة فى حد انفسها متصفة بالمطابقة لنفس الامر بالمعنى المذكور فاما ان يكون العقل الفعال عالما بكونها مطابقة لنفس الامر او عالما بكونها غير مطابقة لنفس الامر او غير عالم لا بالامرين والاخيران باطلان اذ العلم بعدم المطابقة جهل مركب وعدم العلم بالمطابقة وعدمها جهل بسيط وتجويز شئ منهما على العقول العالية جهل فتعين الاول فيكون العقل الفعال مصدقا للصوادق وكذا القضايا الكاذبة المرتسمة فى العقل الفعال لا يمكن ان تكون مطابقة لنفس الامر فهى غير مطابقة لها ولا يمكن ان يكون العقل الفعال عالما بكونها مطابقة او جاهلا بمطابقتها وعدم مطابقتها فتعين ان يكون عالما بانها غير مطابقة لنفس الامر فيكون مكذبا لها ومصدقا لنقائضها اذ تكذيب احد النقيضين يستلزم التصديق بالآخر بديهة فيكون علومه تصورات وتصديقات فالقول بان الصوادق مرتسمة فى العقل الفعال بما هى متحققة فى انفسها والكواذب بسوء استعداد النفس استحق تطبعها بها ان كان معناه ان الصوادق مرتسمة فى العقل الفعال على وجه تصديقه بها والكواذب مرتسمة فيه على سبيل الاختزان والحفظ على سبيل التصور فقط دون التصديق فذلك انما هو من بركات بعض متنطعة المقلدين وان لم يكن معناه ذلك فلا فضل له على نعيق غراب وطنين ذباب فظهر انه قد اخذ اصل الكلام من المحقق الدوانى لكنه لم يشكر نعمته واسقط لفظ التصور والتصديق مع ابقاء معناهما عن اللفظ وزاد فى طنبور السخافة نغمة حيث جوز تطبيع العقل الفعال بالكواذب لاجل سوء استعداد النفس مع منعهم جواز انفعال العالى بالسافل وما هو اول قارورة كسرت فى الاسلام وما ذكره بالاطناب والتطويل من ان كلام المحقق ليس على سنن التحصيل فما اشبهه بطنين بعوضة فى اذن الفيل اذ قد سبق ان التحقيق هو انقسام الحصولى مطلقا قديما كان او حادثا الى التصور والتصديق وان من انكر ذلك فقصارى امره ان يحجر اطلاق لفظ التصور والتصديق على الحصولى القديم الا ان ينفى حقيقتهما هناك وليت شعرى ماذا يريد هذا المعجب بنفسه بالتصور والتصديق حيث نفى انقسام العلم الحصولى القديم اليهما

وماحقيقة العلم عنده والظاہر من كلامه على ما سياتي انشاء الله تعالى انه يظن ان العلم ہو الوجود الانطباعي الذہني للصورة فاذا كان التصور والتصديق قسمين من العلم بمعنى الوجود الانطباعي فالوجود مطلقا حقيقة مصدرية واحدة وافرادہا حصصية باعترافه فيكون الوجود الانطباعي للصور في الاذہان العالية ايضاً منقسما الى التصور والتصديق لانه متحد بالنوع مع الوجود الانطباعي للصور في الاذہان السافلة الذي ہو منقسم الى التصور والتصديق وايضا كانا قسمين من الصورة فيجب ان يكون الصور المرتسمة في العقول الفعالة ايضا تصورات وتصديقات لان الصورة الحاصلة من شئ في ذہن سافل متحدة بالحقيقة مع الصورة الحاصلة من ذلك الشئ في ذہن عال لحصول الاشياء بانفسہا في الاذہان جميعا كما يراه ہذا القائل والامر الآخر لا يظہر من كلامه **قوله** بل لا يبعد قد كان فيما سبق اعتراف بارتسام الكواذب الكلية في العقل الفعال وفي ہذا القول انكار له فلذا اتى في بيانه بحرف الترقي وہذا القول مما تجشمه بعض الاذكياء من المتاخرين بعد ما ذكر الاشكال القائل بان النسيان والذہول قد يطريان على الكواذب فيلزم ارتسامہا في العقل الفعال وابطل ما اجاب به عنه المحقق الدواني من انه لا ضير في ارتسام الكواذب في العقل الفعال على سبيل الحفظ والتصور دون التصديق اولا بانه خلاف ما عليه الجمہور من ان مورد القسمة الى التصور والتصديق ہو الحصولي الحادث دون القديم وثانيا بان الحاصل في المدركة ہي الكواذب بما ہي مصدقة بہا فلو كانت الكواذب مرتسمة في العقل الفعال بما ہي متصورة لزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما ہي خزانة له وثالثا بان الكلام انما ہو في طريان الذہول والنسيان على تصديق الكواذب بما ہو تصديق بہا فيلزم تحقق تصديق الكواذب في العقل الفعال ثم اجاب عن الاشكال من عند نفسه بان الكواذب انما يدركہا العقل المشوب بالوہم فہي من الموہومات فيكون خزانتہا ہي الحافظة التي ہي خزانة الموہومات لا العقل الفعال ولا يذہب عليك ما في كلامه من الفساد اما اولا فلان ما اورده من الوجوه الثلثة على تحقيق المحقق الدواني سخيف جدا كما بينا في الدرس السابق واما ثانيا فلان ايراداته الثلاثة لازمة عليه ايضا اما الثالث فلانه يلزم على ما زعم على تقدير صحة ما ذكر في الايراد الثالث ان يكون الحافظة مصدقة للكواذب لان تصديق الكواذب اذا طرء عليه الذہول والنسيان فيلزم تحقق تصديق الكواذب في الحافظة واللازم باطل اتفاقا اذ الحافظة ليست مدركة فضلا عن ان تكون مصدقة كما زعم فان زعم انه لا يلزم من حصول التصديق الكواذب في الحافظة كون الحافظة مصدقة لان حصوله فيہا حصول ظلي وہو لا يوجب الاتصاف قلنا فكذا لا يلزم من حصول تصديق الكواذب في العقل الفعال كونه مصدقا بہا وہو المحذور واما الثاني فلان الكواذب حاصلة في المدركة بما ہي مصدقة بہا وفي الحافظة لا بما ہي مصدقة بہا اذ التصديق ليس من شان الحافظة فيلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما ہي خزانة له واما الاول فلان ہذا القائل معترف بان خزانة الصوادق الكلية ہي العقل الفعال فاذا كانت الصوادق الكلية حاصلة في المدركة بما ہي مصدقة بہا فاما ان تكون حاصلة في العقل الفعال ايضا بما ہي مصدقة بہا فيلزم كون العقل الفعال مصدقا وعلمه تصديقا او تكون حاصلة في العقل الفعال لا بما ہي مصدقة بہا فيلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما ہي خزانة له وہو مما يحيله ہذا القائل فلا سبيل له الى انكار كون

كون العقل الفعال مصدقاً بالصوادق وكون علمه تصديقياً وايضاً اذا طرأ الذهول والنسيان على تصديق الصوادق لم يلزم تحقق
تصديق الصوادق في العقل الفعال كما زعم فلا محيص له من كون علم العقل الفعال تصديقياً وما ذكره في الجواب خراف محض كما ستقف
عليه ان شاء الله تعالى **قوله** فتدبر قال في الحاشية اشارة الى مناقشة ظاهرة لان الحافظة خزانة لما يدركه الوهم وهي المعاني
الجزئية وليس خزانة لما يدركه العقل الصرف بالمعونة الوهم اعني الامور الكلية والجزئيات المجردة وان كانت القوة الوهمية قد تغلط
فيها بنوع من المداخلة والفرق بين المغالط وبين مدركات الوهم اظهر لمن تتبع كتب القوم والذهول قد يعرض في القضايا
الكلية الكاذبة فيلزم ارتسامها في المبادي العالية انتهى والحاصل ان الحافظة انما هي خزانة للمعاني الجزئية التي يدركها النفس
بوساطة الوهم لا للمعاني الكلية التي يدركها النفس لا بواسطة قوة جسمانية وان كان يغلط فيها الوهم فالكواذب الكلية انما يدركها
النفس لا بواسطة قوة جسمانية غاية الامر ان الوهم يغلط العقل فيصدق بالكواذب لان الكواذب الكلية يدركها العقل بواسطة
الوهم فشتان بين ما يدركه العقل بواسطة الوهم وبين ما يدركه لا بواسطة وان كان الوهم هناك سبباً للتغليط في ادراكه فقوله لان
الحافظة خزانة لما يدركه الوهم معناه ان الحافظة خزانة لما يدركه العقل بوساطة الوهم وكذا قوله وبين مدركات الوهم اراد فيه
بمدركات الوهم مدركات العقل بوساطة الوهم فاسناد الادراك الى الوهم مجاز من حيث انه واسطة في الادراك فسقط ما
اورده بعض الشراح من ان المدرك ليس الا النفس والوهم والحس المشترك آلة الادراك فمعنى كون الحافظة والخيال خزانة لمدركات
الوهم والحس المشترك انهما خزانتان لما يدركه النفس بمعونتهما والكواذب لما كانت مدركة بمعونة الوهم كانت الحافظة خزانة لها انتهى ووجه السقوط
ان الكواذب الكلية ليست مدركة بمعونة الوهم انما المدرك بمعونة الوهم المعاني الجزئية نعم الوهم مغلط للعقل في التصديق بالكواذب الكلية
فلا يكون الحافظة خزانة لها ثم لا يخفى ان ادراك الكواذب الكلية على نحوين الاول الاذعان بها الثاني تصورها والوهم انما المدخل له في
النحو الاول من ادراكها فانه يغلط العقل فيذعن بالكواذب لا مدخل للوهم في النحو الثاني والذهول والنسيان قد يطريان على
الكواذب الكلية المتصورة فيجب القول بارتسامها في العقل الفعال ولا يمكن القول باختزانها في الحافظة اذ لا مدخل في تصور الكواذب
الكلية للوهم اصلاً فالحق ما افاده المحقق الدواني **قوله** سواء كان نفس المعلوم اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان العلم على قسمين
الاول العلم الحصولي والثاني العلم الحضوري وقالوا ان العلم ان كان عين الصورة الخارجية فهو العلم الحضوري وان كان غيرها فهو
العلم الحصولي فعلم من هذا ان العلم الحضوري عين المعلوم ذاتاً واعتباراً فانه لو كان مرادهم بكونه عين الصورة الخارجية كونه عينها حقيقة
ولو كان غيرها اعتباراً لم يصح المقابلة بينه وبين الحصولي فانه ايضاً عين الصورة الخارجية حقيقة وغيرها اعتباراً وقد اشار الشارح
الى ذلك حيث نبه بقوله وغيره ولو بالاعتبار الى ان المراد في الحضوري بكونه نفس المعلوم انه نفس المعلوم بلا تغاير اصلاً بقرينة
مقابلة التغاير بالاعتبار المذكور في الشق الثاني وتحقيق ذلك ان العلم الحضوري انما يكون بحضور نفس المعلوم عند العالم

WWW.NAFSEISLAM.COM

ای بعدم غیبته عنه والحاضر ہی نفس الذات الموجودة فی الواقع لا الذات الماخوذة مع حیثیة ایة حیثیة کانت فان الذات الماخوذة مع
الحیثیة انما تحضر عند المدرک اذا لاحظها المدرک مع تلک الحیثیة فیکون لها فی تلک الملاحظة ارتسام وحصول ذہنی فی المدرک
لا حضور عنده بلا توسط الصورة فلا یکون العلم بها حضوریا لست اقول الذات الماخوذة مع الحیثیة امر اعتباری فان ذلک غیر
ظاہر بل ان لا حضور للذات الماخوذة مع الحیثیة بلا توسط الصورة عند المدرک فالمعلوم ہو نفس تلک الذات وہی العلم فانه مبدء
انکشافها عند المدرک بلا مغایرة بینها وبین منشأ انکشافها اصلا فالعاقل والمعقول والعقل فی علم الشیٔ بنفسه احد محض ای ما ہو
مصداق للعاقل ہو بعینه مصداق للعقل والمعقول من دون تغایر فی المصداق اصلا وان کان مفاہیم العقل والعاقل
والمعقول متغایرة واما المصداق فہو واحد وما زعم المحقق الطوسی فی شرح الاشارات من ان بینها تغایرا بالاعتبار فی جواب ایراد
الامام علی الحکماء بان تعقل ذاتنا اذا کان نفس ذاتنا علی ما یقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما عین علمنا بذاتنا فیکون عین ذاتنا وہلم جرا الی ما لا یتناہی او غیر
علمنا بذاتنا فلا یکون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وبان حصول الشیٔ للشیٔ یقتضی تغایر الشیئین کاضافة الشیٔ الی الشیٔ وایجاد الشیٔ للشیٔ وذلک یقتضی امتناع کون الشیٔ عالما بنفسه
فاجاب عن الاول بان علمنا بذاتنا ہو ذاتنا بالذات وغیر ذاتنا بنوع من الاعتبار والشیٔ الواحد قد یکون له اعتبارات ذہنیة لا تنقطع ما دام
المعتبر یعتبر وعن الثانی بان تغایر الاعتبار کاف فی الحصول لا الاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر ولیس بکاف فی الایجاد
لانه یقتضی تقدم الموجد علی الموجد بالذات انتہی ففی غایة السقوط لما عرفت من انه لا تغایر بین العاقل والمعقول والعقل بحسب المصداق و
الا لم یکن العلم حضوریا واما ایراد الامام فلیس بشیٔ اما الاول فلانه ان ارید بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بالمصداق علمنا بذاتنا فہو نفس ذاتنا بلا تغایر
اصلا فلیس ہناک تعدد فضلا عن التسلسل وان ارید به علمنا بمفہوم علمنا بذاتنا فہو غیر ذاتنا وتابع لاعتبارنا فاذا اغمضنا عن الاعتبار انقطع التسلسل
واما الثانی فلان حصول الشیٔ للشیٔ فی علمنا بذاتنا انما ہو بمعنی عدم غیبوبة ذواتنا عن انفسها وعدم غیبتها عن انفسها لیس اضافة بین الشیئین
حتی یستدعی التغایر ویمکن ارجاع کلام المحقق الی ما ذکرنا بان یقال انه لا یرید ان بین مصداق العاقل ومصداق المعقول تغایرا بل
یری ان فی مرتبة المصداق وحدة بحتة لکن بعد تحقق العلم تتحقق اعتبارات متغایرة وایراد الامام انما کان یرد لو تحقق الاعتبارات المتغایرة
اذ فی مرتبة المصداق وحدة فلیس ہناک اضافة ولا تعدد فاجاب عنه بان تغایر الاعتبارات لا ینافی اتحاد العاقل والمعقول بحسب المصداق
وہذا ہو ما حققناه وما توہم بعض الشراح من ان للنفس استعدادین باحدہما صارت عاقلة وبالآخر صارت معقولة فمصداق العاقل غیر مصداق
المعقول فی غایة السخافة اذ النفس لا تنتظر فی کونها عاقلة لنفسها بعد وجودہا الی کسب صفة بقیامها بها تتصف بالعاقلیة ولا فی کونها
معقولة لنفسها الی تعلق صفة بتعلقها تتصف بالمعقولیة حتی یکون فیها استعدادان استعداد لوجود تلک الصفة فیها و
استعداد لتعلق تلک الصفة بها بل ہی بنفس ذاتها عاقلة ومعقولة فلیس ہناک استعدادان باحدہما صارت عاقلة و
بالثانی معقولة کما لا یخفی ہذا تحقیق الکلام فی ہذا المقام علی مذاق الفلاسفة واما التحقیق الذی اعتمد علیه فہو ان مصداق

ای النفس بعدم غیبتها عن النفس

العاقل فی علم النفس و المجردات بانفسہا مغایر لمصداق المعقول و العلم ہناک لیس نفس المعلوم بل ہو صفة انضمامیة مغایرة للمعلوم
والعالم ہی الحالة الادراکیة المعبر عنہا بدانش فمصداق العالم ہی النفس مثلا من حیث قیام تلک الصفة بہا و مصداق المعلوم
ہی من حیث وقوع تلک الصفة علیہا کما ان مصداق المعالج بالکسر اذا عالجت النفس فانہا ہی من حیث قیام صفة المعالجة بہا
ومصداق المعالج بالفتح ہی من حیث وقوعہا علیہا والحاصل ان العلم صفة واحدة بالحقیقة یعبر عنہا بدانش تختلف
باختلاف متعلقاتہا فان کان متعلقہا امرا غائبا عن العالم کان تعلقہا بہ بتوسط صورتہ الحاضرة منہ عند العالم بمعنی ان
صفة العلم تتعلق بصورتہ اولا و بالذات و بہ ثانیا و بالعرض فیسمی العلم حصولیا بالقیاس الی ذلک الامر ذی الصورة
لانہ بالقیاس الیہ بواسطة حصول الصورة وان کان متعلقہا امرا غیر غائب عن العالم کنفس ذاتہ وصفاتہ والصور الحاصلة
فیہ کان تعلقہا بہ بالذات لا بواسطة صورة فیسمی العلم حضوریا لانہ لیس بواسطة حصول صورة فالفرق بین العلم
الحضوری وبین العلم الحصولی انما بحسب حضور المعلوم بتوسط صورة وعدمہ والدلیل علی ذلک ان العلم بالمعنی المصدری
الذی یعبر عنہ بدانستن منتزع عن العالم بالعلم الحضوری کما انہ منتزع عن العالم بالحصولی وانکارہ مکابرة لا یصغی
الیہا والمعنی المصدری عبارة عن الحدث من حیث تلبسہ بالفاعل اما بان یکون التلبس بالفاعل جزء منہ او خارجا
عنہ ملحوظا معہ علی اختلاف الرائین فکونہ مشترکا بین العلم الحصولی والعلم الحضوری دلیل علی ان بینہما معنی مشترکا ہو الحقیقة
المعبر عنہا بدانش وہو الحدث الذی اذا اعتبر تلبسہ بالفاعل کان من حیث تلبسہ بالفاعل معنی مصدریا فالعلم حقیقة
ہی تلک الحقیقة المشترکة التی نسبة المعنی المصدری الیہا نسبة الانسانیة الی الانسان والحیوانیة الی الحیوان فاشتراکہ
دلیل علی اشتراک منشاء انتزاعہ کما ان اشتراک الانسانیة والحیوانیة دلیل علی اشتراک حقیقة الانسان والحیوان و اما الفلاسفة
القائلون بان العلم الحضوری نفس المعلوم بلا تغایر اصلا فمستندہم امران ذکرہما الشیخ الاول ان مناط العلم وجود المجرد
عند المجرد فنفس الذات المجردة الحاضرة ہی مبدء الانکشاف بنفسہا فہی العلم اذ العلم ہو مبدء الانکشاف و ہذا انما یتم لو سلم
ان نفس وجود المجرد عند المجرد ہو مناط العلم و ذلک ممنوع والمجرد الحاضر عند المجرد انما ینکشف عند المجرد لقیام صفة العلم
المعبر عنہا بدانش بذلک المجرد والثانی ان الصورة انما یکون مبدء الانکشاف ذی الصورة لانہا واسطة فی حضور ذی
الصورة عند المدرک فاذا کان الشیء بنفسہ حاضرا عند المدرک فلا حاجة فی انکشافہ عندہ الی توسط الصورة و ہذا انما یدل
علی ان الشیء اذا کان حاضرا بنفسہا عند المدرک لم یحتج فی الانکشاف الی حصول صورتہ عند المدرک لا علی ان العلم نفس ذلک الشیء کما یدعون فالحق ما ذکرنا واما ما زعموا
من ان مصداق العاقل فی علم النفس والمجردات ذواتہا ہو مصداق العقل والمعقول بلا تغایر اصلا ففی غایة السخافة
لانہ لا یرتاب عاقل فی ان المعنی المصدری للعلم المعبر عنہ بدانستن متحقق فی علم النفس والمجردات بانفسہا و منتزع ہناک

ايضاً واذا كان المعنى المصدري للعلم منتزعا ههنا كك مع انتزاع مفهوم العالمية ومفهوم المعلومية من ذات العالم ومفهوم العالم ومفهوم المعلوم ومفهوم العلم متضايفة والمفهومات المتضايفة لا يمكن انتزاعها من ذات واحدة الا بجهات ماخوذة في مرتبة المصداق لانها متقابلة ومن المستحيل ان يكون مصداق المتقابلات واحدا فاذن مصداق العالم يجب ان يكون مغايرا لمصداق المعلوم ولمصداق العلم ايضاً وكذا مصداق المعلوم يجب ان يكون مغايرا لمصداق العالم ولمصداق العلم كما ان مصداق المعالج بالكسر مغاير لمصداق المعالج بالفتح فيما اذا عالجت النفس ذاتها فكما انها من حيث القوة الفعلية معالج بالكسر ومن حيث القوة الانفعالية معالج بالفتح كذلك هي من حيث قيام العلم بها عاقلة ومن حيث تعلقه بها لتعلقه قوعيا معقولة ولا يمكن ان يكون مصداق العاقل والمعقول واحدا لتضايفهما كما لا يمكن ان يكون مصداق المعالج والمعالج واحدا لاجل التضايف وهذا التفصيل ما قال البعض من ان العالمية والمعلومية متضايفان وكذا العلم والمعلومية ولا يجوز اجتماع المتضايفين في محل الا بعد التغاير ما افاد خاتم الحكماء قدس سره في جوابه في بعض تعليقاته من ان كونهما متضايفين ممنوع كيف يجوز ان ينكشف نفسه عند نفسه وكذا الآثار في كون الشئ مبدء الانكشاف نفسه ثم انه كيف صدر منه هذا القول فانه يستلزم ان يكون شيئان متضايفين بالقياس الى شئ واحد انتهى بعبارته الشريفة فاني لم احصله بعد والذي يظهر بعد التامل في كلامه هو ان العالمية والمعلومية وكذا العلم والمعلومية لا تضايف بينهما في علم الشئ بنفسه لان تعقل الشئ لنفسه معناه عدم غيبة الشئ عن نفسه وهو ليس اضافة حتى يكون العالم والمعلوم بهذا النحو من العلم الذي مآله الى عدم غيبة الشئ عن نفسه متضايفين او يكون العلم الذي هو عدم غيبة الشئ مضايفا للمعلوم فيجوز ان ينكشف الشئ عند نفسه وان يكون الشئ مبدء الانكشاف نفسه من دون لزوم تغاير بينه وبين نفسه هذا حاصل اول كلامه واما قوله ثم انه كيف صدر منه هذا القول الى آخره فلعل محصله انه قد تقرر عندهم ان شيئين انما يكونان متضايفين اذا لم يكن موصوفهما واحدا كالابوة والبنوة فانهما انما يكونان متضايفين اذا لم يكن الموصوف بهما واحدا وكان اتصاف الموصوف بالابوة بها بالقياس الى شخص مغاير لنفسه واتصاف الموصوف بالبنوة بها بالقياس الى شخص مغاير لنفسه كابوة زيد لعمرو وبنوة عمرو لزيد فاتصاف الموصوف بالابوة اعني زيدا مثلا انما هو بالقياس الى عمرو واتصاف الموصوف بالبنوة اعني عمرا مثلا بالقياس الى زيد واما اذا كان الموصوف بهما واحدا وكان منتسبين الى شئ واحد فلا يكونان متضايفين كالابوة والبنوة المجتمعتين في زيد مثلا فانهما اذا قيستا الى ذات زيد مثلا لا يكونان متضايفين اصلا فان ابوة زيد لا تضايف بنوته انما تضايف بنوة ابنه كذا بنوة زيد لا تضايف ابوته انما تضايف ابوة ابيه وههنا لما اجتمعت العالمية والعلم والمعلومية في ذات واحدة وكانت منتسبة الى شئ واحد لم يكن بينها التضايف فالقول بتضايفها يستلزم ان يكون شيئان متضايفين بالقياس الى شئ واحد وقد ظهر

بطلانه فهذا ما عندي في تقرير كلامه وهو ليس بشيء اما الاول فلانه اما ان يكون العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن
منتزعا عن الذات العاقلة لنفسها او لا يكون والثاني ظاهر البطلان والفلاسفة ايضا لا ينكرون صحة انتزاع العلم بمعنى دانستن
عن تلك الذات ولا ريب في ان العلم بهذا المعنى مضايف لمفهوم المعلومية ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى
باعتبار قيامه مضايف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى باعتبار وقوعه ولا معنى لانكار التضايف بين العلم والعالمية و
المعلومية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضايفة فلا يمكن ان يكون مصداقهما واحدا وعدم غيبة الشيء عن نفسه
وان لم يكن اضافة لكنه مصحح لانتزاع المعنى الثاني وهو يعبر عنه بدانستن فلا مساغ لانكار التضايف بين العالم والمعلوم
وكذا بين العلم والمعلوم الا اذا انكر صحة انتزاع مفهوم العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة لنفسها وانا لا اجترئ على ذلك
ولا اراهم يجترئون عليه نعم لما دل البرهان القاطع على ان علم الواجب سبحانه بذاته نفس ذاته وليس صفة منضمة اليها وان
معنى كون الصفات عين الذات ليس هو ان الصفة حقيقة عين الموصوف فان ذلك محال بالبديهة فان ما هو صفة حقيقة
غير الموصوف قطعا بل معناه ان ما يترتب في غيره سبحانه على الصفات يترتب فيه سبحانه على نفس الذات حكمنا بان العلم
بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن غير منتزع عنه سبحانه اذ القول بانتزاعه عنه تعالى يفضي الى القول بتغاير مصداق
العالم ومصداق العلم ومصداق المعلوم في علمه بذاته كما عرفت وحكمنا بان ما يترتب في غيره على قيام الصفة من الانكشاف
يترتب فيه سبحانه على نفس ذاته ولما لم يدل برهان قاطع على ان مبدا الانكشاف في علم النفس وغيرها من الاذهان العالية بذواتها
نفس ذواتها فلا باعث على انكار انتزاع العلم المصدري من الذات العاقلة مع ان انكار ذلك يكاد يكون ملحقا بانكار
الضروريات واما الثاني فلانه اذا صح انتزاع معنى العلم المصدري ومفهوم العالمية ومفهوم المعلومية من الذات العاقلة
لنفسها فلا مجال لانكار التضايف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم فان العالمية المنتزعة من الذات
العاقلة لنفسها اما ان يكون بازائها معلومية او لا والثاني بديهي البطلان اذ لا معنى للعالمية بدون المعلومية وعلى الاول فالمعلومية
التي هي بازاء العالمية في علم الذات بنفسها اما ان تكون منتزعة عن تلك الذات او منتزعة عن غيرها والثاني ظاهر البطلان
فتعين الاول فظهر ان بين العالمية وبين المعلومية في علم الشيء بنفسه تضايفا بلا شبهة واما ان شيئين لا يكونان
متضايفين بالقياس الى شيء واحد اي اذا كان الموصوف بهما ذاتا واحدة فليس كليا فان المعالج والمعالج فيما اذا عالجت
النفس ذاتها متضايفان قطعا مع ان الموصوف بهما ذات واحدة فقد تحقق اذن ان مصداق العالم مغاير لمصداق
المعلوم فان قلت المعلوم والمنكشف نفس الذات لا الذات مع حيثية تعلق العلم بها بان يكون المنكشف امرين الاول
نفس الذات والثاني حيثية تعلق العلم بالذات فانا نعلم ذواتنا ولا نعلم حيثية تعلق العلم بها قلت نعم المنكشف والمعلوم

WWW.NAFSEISLAM.COM

نفس الذات لكن الذات انما تكون معلومة ومنكشفة بتعلق صفة العلم بها لا بنفسها كما ان المعالج بالفتح نفس الذات لكن من حيث تعلق المعالجة بها لا بنفسها ولا يلزم من ذلك ان يكون المعالج امرين الذات وحيثية تعلق المعالجة بها وكما ان مصداق المعلوم بالعلم الحصولي الحقيقة من حيث تعلق العلم الحصولي بها لا بنفسها بالاتفاق بيننا وبين الفلاسفة ولا يلزم من ذلك ان يكون المعلوم امرين الاول نفس الحقيقة والثاني حيثية تعلق العلم بها فانا كثيرا ما نعلم الاشياء ولا نعلم انها معلومة ولا يخطر ببالنا حيثية تعلق العلم بها الا بالتفات جديد فان قلت المعلوم بالعلم الحضوري هي الذات الحاضرة عند المدرك و الحاضر عند المدرك ليس الا نفس الذات لا هي مع حيثية زائدة قلت الحاضر في الواقع نفس الذات وقد تعلق بها العلم في الواقع فانكشفت بتعلق صفة العلم بها فالمعلوم اي متعلق صفة العلم هي الذات الحاضرة لنفسها لا هي مع حيثية تعلق العلم بها بان يكون حيثية تعلق العلم بها جزء من متعلق صفة العلم كما ان المعالج بالفتح اي متعلق صفة المعالجة نفس الذات لا هي مع حيثية تعلق المعالجة بها حتى يكون حيثية تعلق المعالجة بها جزء من متعلق صفة المعالجة اذ لا معنى لتعلق صفة المعالجة بتلك الحيثية وكما ان المعلوم بالعلم الحصولي اي متعلقه نفس الحقيقة لا هي مع حيثية تعلق العلم الحصولي بها مع الاتفاق على ان مصداق المعلوم بالعلم الحصولي الحقيقة من حيث تعلق العلم الحصولي بها لا بنفسها وهذا ظاهر واذا دريت ما ادعيت فاعلم ان حقيقة العلم مطلقا لما كانت هي الحالة الادراكية وكانت قد تتعلق بالشئ نفسه لا بتوسط صورة وقد تتعلق به بواسطة الصورة وكانت منقسمة الى التصور والتصديق كان العلم الحضوري الذي هو عبارة عن الحالة الادراكية المتعلقة بالشئ لا بتوسط الصورة ايضا منقسما الى التصور والتصديق والدليل على ذلك انا نذعن بوجودنا من دون حاجة الى تحصيل صورة وانتزاع اثر بالضرورة فلو كان هذا الاذعان علما حصوليا لم يمكننا الاذعان بوجودنا الا بعد تحصيل صورة الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة الرابطة بينهما في اذهاننا وليس الامر كذلك بالبداهة وهذا وان كان مخالفا لما عليه المشائية لكنه التحقيق بل الحق ان علم الواجب تعالى ايضا تصور وتصديق فانه سبحانه يعلم الصوادق ويعلم انها صوادق وهذا هو العلم التصديقي وانكار هذا المعنى باطل بل كفر صريح كيف وهو يفضي الى القول بجهله سبحانه بصدق الصوادق سبحانه وتعالى عما يصفون لكن التصور والتصديق في علم الباري عز وجل ليسا متباينين بل نفس ذاته من حيث انها منشأ للانكشاف الواقعي للصوادق تصديق ومن حيث انه مبدأ لانكشاف الحقائق التصورية تصور فما يترتب في غيره على قيام صفة التصور والتصديق يترتب على نفس ذاته الحقة المقدسة ولو اصطلح على ان لا يسمى علمه سبحانه تصورا وتصديقا نظرا الى عدم تعلق الغرض في المنطق بالبحث عنه فلا مشاحة فيه فان وسوسك الوهم بانه لا يمكن القول بكون العلم الحضوري تصديقا وبكون علمنا بوجودنا تصديقا حضوريا اذ متعلق التصديق ليس خارجا عن القضية فما لم يحصل صورة

الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة الحاكية في الذهن لا يمكن التصديق فمتعلق التصديق لا يكون حاضرا الا بتوسط الصورة عند المدرك حتى يمكن ان يكون التصديق حضوريا قلت سياتي في فاتحة مبحث التصديقات من المصـ ان التصديق منه اجمالي وهو انكشاف الاتحاد دفعة كما اذا رائنا جدارا ابيض فصدقنا بياضه بمجرد رؤيته من دون ان يحصل اولا صورة الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة الحكمية في الذهن تفصيلا ثم يتعلق بها الاذعان ومنه تفصيلي يحصل بعد حصول الصور مفصلة في الذهن فالتصديق الحضوري من قبيل الاول فمتعلقه نفس ذواتنا التي هي مصداق للوجود مثلا هذا والفلاسفة وان زعموا ان العلم الحضوري لا يكون تصورا وتصديقا لكن كون العلم الحضوري تصورا وتصديقا لازم عليهم قطعا لان العلم المتعلق بالتصور وكذا العلم المتعلق بالتصديق حضوري لانه متعلق بصفات النفس وعلمها بذاتها وصفاتها حضوري والعلم حضوري عين معلومه ذاتا واعتبارا عندهم فالعلم الحضوري المتعلق بالتصور يجب ان يكون تصورا والعلم الحضوري المتعلق بالتصديق يجب ان يكون تصديقا ولا يمكنهم ان يقولوا ان ذلك العلم له اعتباران فمن حيث انه علم بما هو غير العالم وصفاته تصورا وتصديق ومن حيث انه مبدء الانكشاف نفسه علم حضوري وليس بتصور وتصديق لان التصور والتصديق حقيقتان متأصلتان فلا يمكن ان يكون الحقيقة التصورية او التصديقية باعتبار تصورا وتصديقا ولا تكون باعتبار آخر تصورا وتصديقا فان الحقيقة محفوظة في جميع اعتباراتها هذا وما ذكرنا وان كان مما لا يعتقده الاشياع لكنه الحق الاحق بالاتباع **قوله** وغيره ولو بالاعتبار كما في الحصولي العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات متغايران بالاعتبار عندهم فان العلم عندهم هي الصورة الحاصلة في الذهن من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية والمعلوم نفس حقيقة تلك الصورة بما هي و سياتي تفصيل ذلك انشاء الله تعالى **قوله** وسواء كان مرأة لملاحظة ما قصد تصوره اعلم ان في حصول الصور في الذهن مذهبين مشهورين الاول ان الحاصل في الذهن امثال الاعيان واشباحها والثاني ان الحاصل فيه انفسها وحقائقها فعلى المذهب الاول لا يحصل في الذهن حقيقة من الحقائق الاعيانية وماهية من الماهيات الواقعية بل انما يحصل فيه الامثال والاشباح لكن الاشباح على انحاء فمنها ما هو شبح ومثال للحقيقة المقصود تصورها كالماهية الانسانية ومنها ما هو شبح ومثال لبعض وجوه تلك الحقيقة وعرضياتها المتحدة معها في الواقع بالعرض فمعنى الانسان الحاصل في اذهاننا مثال للحقيقة الانسانية الموجودة في الخارج ومعنى الكاتب الحاصل في الذهن مثال لحقيقة الكاتب المتحدة بالعرض مع الانسان في الواقع والاول على قسمين الاول ما هو مثال مطابق للحقيقة المقصود تصورها كمعنى الانسان للحقيقة الانسانية والثاني ما هو مثال مطابق لذاتيات تلك الحقيقة او لاجزائها كمفهوم الحيوان ومفهوم الناطق مثلا الحاصلين في الذهن فانهما مثالان لذاتيات الحقيقة المقصود تصورها اعني الحقيقة الانسانية مثلا وكمعنى الهيولى ومعنى الصورة الحاصلين في الذهن فانهما شبحان لاجزاء حقيقة الجسم المقصود تصورها فعلى هذا المذهب العلم بالشيء على انحاء فانه لا يخلو اما ان يكون الحاضر عند المدرك نفس ذلك الشيء بلا توسط مثال وهو العلم الحضوري او لا

يكون الحاضر عند المدرك نفسه فاما ان يكون الحاضر عند المدرك مثال نفس ذلك الشئ وهو العلم بكنه الشئ او مثال ذاتياته واجزائه و
هو علم الشئ بالكنه او مثال وجه من وجوهه وعرضياته وهو علم الشئ بالوجه فان سمى العلم الحضورى بالعلم بكنه الشئ وعمم العلم بكنه الشئ من
ان يكون الحاضر عند المدرك نفس الشئ او مثال نفس ذاته كان الاقسام ثلثة العلم بكنه الشئ والعلم بالكنه والعلم بالوجه وان خص العلم
بكنه الشئ بما يكون الحاضر عند المدرك مثال نفس الشئ كان الاقسام اربعة رابعها العلم الحضورى وعلى المذهب الثانى اقسام العلم ايضا
هذه الاقسام لان الحاضر عند المدرك اما نفس الشئ بلا توسط الصورة فهو العلم الحضورى او الحاضر عنده صورة فهى اما صورة نفس الشئ
وهو العلم بكنه الشئ او ذاتيات ذلك الشئ بان تكون مرآة لملاحظته بان يكون الالتفات بالذات الى ذلك الشئ والحاصل فى الذهن
ذاتياته المتحدة معه بالذات وهو علم الشئ بالكنه او وجهه وعرضى من عرضياته بان يكون الالتفات بالذات الى ذلك الشئ وبالعرض
الى وجهه الذى هو مرآة لملاحظته والحصول فى الذهن بالذات للوجه وبالعرض لذلك الشئ من جهة اتحاده معه بالعرض وهو علم الشئ
بالوجه فاقسام العلم على المذهبين لا تزيد على الثلثة او الاربعة ان لم يعد العلم الحضورى من العلم بكنه الشئ بل الحق ان العلم على نحوين
فانه ان انكشف به نفس حقيقة الشئ فهو العلم بالوجه والفرق بين العلم بكنه الشئ وبين علم الشئ بالكنه بان الحاضر عند المدرك فى الاول
نفس حقيقة الشئ او مثال نفس حقيقة الشئ وفى الثانى حقائق ذاتياته او امثال حقائقها لكنها مرآة لملاحظة ذلك الشئ وآلات
الالتفات اليه ليس بشئ فان ذاتيات الشئ اذا حصلت فى الذهن بانفسها او بامثالها وجعلت مرآة لملاحظة ذلك الشئ فاما ان يحصل
نفس حقيقة ذلك الشئ اليه او مثالها بحصول ذاتياته او امثالها فى الذهن فيكون هذا النحو من العلم هو العلم بكنه الشئ فان المنكشف فيه نفس
حقيقته غاية الامر ان هذا النحو من العلم بكنه الشئ يحصل بعد العلم بذاتياته وهذا لا يستوجب ان يكون ذلك النحو مغايرا للعلم بكنه الشئ الذى يحصل
من دون ان يعلم اولا ذاتيات الشئ فى نحو الادراك حتى يجب عده قسما على حياله وان كان مغايرا له فى نحو حصوله للمدرك لانه حاصل بعد العلم
بالذاتيات بخلاف ذلك واما ان لا يحصل نفس حقيقة الشئ او مثالها بحصول ذاتياتها وامثالها فى الذهن بل يكون الحاصل فى
الذهن ذاتياتها فقط ويكون هى مرآة لملاحظة ذلك الشئ من دون ان يحصل نفس حقيقته فى الذهن كما زعمه بعض المتاخرين
فذلك باطل فانه يستلزم ان لا يفيد الكسب النظرى علما بل الالتفات والملاحظة فقط وهو صريح البطلان وسياتى ان شاء الله
تعالى مفصلا فقد وضح ان الحق هو ان العلم على قسمين الاول العلم بالكنه سواء حصل بعد حصول العلم بذاتيات الشئ او حصل بدونه و
الثانى العلم بالوجه ولذا لا ترى فى كتب القدماء اثرا من تربيع القسمة وتثليثها واما ما ذكره الشارح من ان الاقسام اربعة رابعها العلم بوجه
الشئ فهو جرى منه على عادته فى التقليد فان بعض الاجلة من المتاخرين ربع القسمة فقال ان الصورة العلمية من الشئ قد تكون مرآة
لملاحظته وهى منقسمة الى التصور بالكنه والتصور بالوجه فان المرآة والمرئى ان كانا متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فالتصور بالكنه
وان كانا بالعكس فالتصور بالوجه وقد لا تكون مرآة لملاحظته فان تعلق العلم بالشئ من حيث هو فالعلم بكنه الشئ وان تعلق

بوالا فهو هو

بوجه من وجوهه فهو العلم بوجه الشيء انتهى ولا يخفى على ذي تحصيل ان المقصود من الوجه في العلم بوجه الشيء ان هذا الوجه فهو من قبيل علم الشيء بالوجه او هو الوجه فقط فهو علم بكنه الوجه فهو من قبيل العلم بكنه الشيء او الوجه وذو الوجه كلاهما وهو صريح البطلان لان ذا الوجه ليس بحاصل في الذهن في هذا النحو من العلم ولا هو ملتفت اليه وكون الشيء معلوما من دون ان يحصل ويلتفت اليه صريح البطلان وهذا مما افاده بعض الاساتذة قدس اسرارهم وقد تصدى النظار لدفعه فقال الشارح في الحاشية المعلقة على قوله والعلم بوجه الشيء ان الفرق بينه وبين العلم بكنه الشيء ان الصورة الحاصلة اذا لم تكن مرآة لملاحظة الشيء فان حصلت من حيث انها عرضية وخاصة لشيء فعلمه بالقياس الى ذلك الشيء علم بوجه الشيء والا فهو علم بكنه الشيء كالكاتب مثلا اذا حصل في الذهن وخطر معه بالبال انه عرضي للانسان فان لم يكن مرآة لملاحظة كان بالقياس الى الانسان علما بوجه الشيء وبالقياس الى نفسه علما بكنه الشيء وكون الصورة الواحدة علما بوجه الشيء وبكنه الشيء بالنظرين مخصوص بالعرضيات واما الذاتيات كالحيوان الناطق مثلا اذا لم يكن مرآة لملاحظة الانسان وحصل في الذهن من حيث انه حد الانسان وكنهه كان علما بكنه الشيء مطلقا سواء قيس الى الانسان او الى نفسه فتامل انتهى وهذا الكلام ليس له معنى لان الملتفت اليه في العلم بوجه الشيء اما ذو الوجه فهو من قبيل علم الشيء بالوجه او الوجه فهو علم بكنهه الوجه فهو من قبيل العلم بكنه الشيء والفرق بان الوجه في العلم بوجه الشيء حاصل بالذات وملتفت اليه بالذات وذو الوجه ملتفت اليه بالعرض وفي علم الشيء بالوجه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض على عكس ذي الوجه يبطل حصر الاقسام في الاربعة اذ مثل ذلك يمكن في العلم بالكنه ايضا فان الذاتيات كالحيوان الناطق مثلا اذا حصلت في الذهن من حيث انه حد الانسان من دون ان يكون الانسان ملتفتا اليه بالذات لا يكون العلم بها من قبيل العلم بكنه الشيء ولا من قبيل علم الشيء بالكنه والفرق بين العرضيات والذاتيات في هذا المعنى كما زعمه الشارح حيث قال وكون الشيء الواحد الى آخر كلامه في الحاشية تحكم بحت لا يصيغى اليه فانه فرق بلا فارق وادعاء بلا دليل فان كلامه في الشرح نص على ان العلم بالكنه وبالوجه هو ما يكون الحاصل في الذهن الحاضر عند المدرك مرآة لملاحظة ما قصد تصوره وان العلم بكنه الشيء وبوجه الشيء ما لا يكون كذلك فاذا امكن في علم الوجه ان يلاحظ ذو الوجه لا بان يكون مقصودا بالذات ويسمى ذلك علما بوجه الشيء فكيف لا يمكن في علم الكنه ذلك بان يلاحظ ذو الكنه لا بان يكون مقصودا بالذات ولاي ذنب لا يسمى هذا النحو باسم على حياله ولعله لذلك امر بالتامل وزعم البعض ان العلم بوجه الشيء هو العلم بما هو وجه الشيء في الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة كونه وجها للشيء والعلم بكنه الشيء هو العلم بالشيء الذي لا يكون وجها للشيء في الواقع وهذا في غاية السقوط لان العلم بوجه الشيء على هذا التقدير لا يكون قسما من العلم بالشيء اذ العلم بالشيء بدون ان يحصل هو او يلتفت اليه غير معقول واما اذا قيس هذا العلم الى كنه الوجه فهو علم بكنه الشيء على انه لو اعتبر العلم المتعلق بوجه الشيء من غير التفات الى ذي الوجه من اقسام العلم بالشيء فكيف لا يعتبر العلم بالحد من غير التفات الى المحدود من اقسامه مع انه احق بالاعتبار لاتحاد الحد

والمحدود بالذات بخلاف الوجه وذي الوجه وقد ظهر بما ذكرنا سخافة ما يفهم من كلام المحقق الدواني في الحاشية الجديدة على الشرح الجديد للتجريد من ان العلم بالوجه اذا لوحظ الوجه من حيث انه عنوان منطبق على ذي الوجه هو علم الشيء بالوجه اذا لوحظ على وجه لا يصلح للانطباق على ذي الوجه فهو العلم بوجه الشيء والمعلوم بالحقيقة في الصورتين هو الوجه فالعلم بالكاتب مثلا في قولنا كل كاتب كذا اي في القضية المحصورة علم الشيء بالوجه اي علم بافراد الانسان التي هي افراد الكاتب بواسطة وجهها الذي هو الكاتب فانه عنوانها المنطبق عليها والعلم به في قولنا الكاتب كذا اي في القضية الطبيعية علم بوجه الشيء هذا كلامه ولا يخفى سخافته بما ذكرنا **قوله** كما في العلم بالكنه والعلم بالوجه الحاضر عند المدرك الحاصل في الذهن ان كان مرآة لملاحظة ما قصد تصوره فان كان متحدا مع ما قصد تصوره بالذات فهو العلم بالكنه مقيسا الى ما قصد تصوره والعلم بكنه الشيء مقيسا الى نفس الحاصل في الذهن وان لم يكن متحدا معه بالذات فاما ان يكون مباينا له مباينة محضة فلا يكون علما بالشيء او يكون متحدا معه بالعرض فهو العلم بالوجه مقيسا الى ما قصد تصوره والعلم بكنه الشيء مقيسا الى نفس الحاصل في الذهن اعني الوجه قال المحقق الدواني في الحواشي القديمة ان معنى تصور الشيء بالكنه هو ان يكون هو بنفسه متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق عليه على وجه يتمكن النفس من التوجه به الى ما يصدق هو عليه فالمرآة والمرئي في الاول متحدان بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان بالعرض وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي او ذات له اقوى من اتحاده بالعرضي الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدء الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا ومفهوم هو هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد من المهية في الخارج كانت ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للمهية المعروضة غير عارض للعرضي فانه مغاير لها بحسب المهية والجعل نعم له معها علاقة وارتباط فيتصف بالاتحاد بها بوجه فنظيره ما في الاتحاد القطن والثلج مثلا من حيث عارض البياض وكما ان وجود المهية في الخارج ينسب الى عرضياتها بالعرض كذلك وجود عرضياتها في الذهن ينسب اليها بالعرض اذا التفت النفس بها اليها اي لاحظها بحيث تنطبق عليها فبينهما تعاكس في الوجود الذهني والخارجي انتهى وهذا الكلام في غاية التحقيق على اصولهم فان العرضيات المحمولة انما وجودها في الخارج بمعنى ان معروضاتها مصححة لانتزاعها فانما الوجود بالذات لمعروضاتها لكن العقل اذا لاحظها ولاحظ معروضاتها ينسب وجود معروضاتها اليها بالعرض من حيث ان معروضاتها مصححة لانتزاعها واما اذا انتزعها العقل عن معروضاتها كان الوجود في الذهن لها بالذات لكنه ينسب الى معروضاتها من حيث ان مصداقها ومطابق حملها ومنشأ انتزاعها في الواقع هي معروضاتها فاذا وجد زيد في الخارج وقام به السواد كان الاسود وهو العرضي المحمول موجودا في الخارج بالعرض بمعنى ان وجود معروضه وهو زيد القائم به السواد ينسب اليه بالعرض من حيث ان معروضه مطابق لحمله ومنشأ لانتزاعه واذا وجد مفهوم الاسود في الذهن كان

الوجود الذهني بالذات لمفهوم الاسود لكنه ان جعل مرآة لملاحظة زيد نسب هذا الوجود الذهني بالعرض الى زيد من حيث انه صدق
عليه الاسود الحاصل في الذهن في الواقع هو زيد فبين المعروض والعرضي تعاكس في الوجودين ولا ينبغي ان يتوهم ان الكاتب
مثلا متحد مع الانسان بالمهية والجعل وان المعروض والعرضي متحدان بالذات جعلا ووجودا كيف ولو كان الامر كذلك امتنع
بقاء المعروض مع زوال العارض ولا ان يظن ان الحاصل في الذهن في علم الشئ بالوجه نفس ذي الوجه كيف ولو كان كذلك
كان العلم بالوجه علما بكنه الشئ ومن المعلوم بالضرورة انه اذا حصل الكاتب في الذهن وجعل مرآة لملاحظة الانسان لا تحصل صورة
الانسان في الذهن بل صورة الكاتب فقط ولا ان يتوهم ان الشئ في علم الشئ بالوجه لو لم يحصل في الذهن لم يكن معلوما فلو
لم يحصل ذو الوجه بالذات في الذهن لم يكن معلوما وذلك لان الحصول بالذات انما يجب في المعلومية بالذات فما يكون
حاصلا في الذهن بالذات يكون معلوما بالذات وما يكون حاصلا بالعرض يكون معلوما بالعرض وذو الوجه في علم الشئ بالوجه
معلوم بالعرض لكونه حاصلا بالعرض فظهر ان كلام المحقق مما لا غبار عليه لكن تنظيره اتحاد المعروض والعرضي باتحاد القطن
والثلج في عارض البياض لا يخلو عن حزازة كيف واتحاد المعروض والعرضي مناط الحمل بالمواطاة واتحاد القطن والثلج
في عارض البياض ليس كذلك بل هو اتحاد بالمحمول فبينهما فرقان بين كما لا يخفى **قوله** فجعل المقسم مطلق العلم قد عرفت
ان مورد القسمة الى التصور والتصديق بالحقيقة عند البعض هو الحصولي الحادث وعند البعض هو الحصولي مطلقا حادثا كان
او قديما وعند التحقيق انه العلم سوى علم الواجب سبحانه مطلقا حضوريا كان او حصوليا قديما كان او حادثا فالاولون يخصون
المقسم بالحصولي الحادث والآخرون يخصونه بالحصولي مطلقا وعلى التحقيق لا يخص المقسم اللهم الا بما سوى علم الواجب سبحانه
وليس ذلك تخصيصا بالحقيقة فان العلم مشترك لفظا بين علمه سبحانه وبين علم غيره تعالى فان علم غيره حضوريا كان او حصوليا
قديما كان او حادثا حقيقة واحدة هي الحالة الادراكية وعلمه تعالى عين ذاته المقدسة فلا يمكن ان يراد بالعلم كلاهما معا فان ذلك
يفضي الى عموم الاشتراك فلا يراد بالعلم ههنا على التحقيق الا الحقيقة الواحدة المنقسمة الى التصور والتصديق المسماة بالحالة
الادراكية الشاملة للحضوري والحصولي كما حققناه مفصلا فالمقسم بالحقيقة على الرايين الاولين هو العلم الخاص لكن المص جعل
المقسم مطلق العلم لا العلم الحصولي او العلم الحصولي الحادث اذ لا حاجة الى التخصيص نظرا الى استلزام انقسام الخاص انقسام
العام وكون التقسيم انسب بقواعد الفن وعلى التحقيق هو مطلق العلم ولا سبيل الى التخصيص **قوله** او الحادث الظاهر انه
اراد به الحصولي الحادث ويمكن ان يكون هذا ايماء الى ما ذكره البعض من تخصيص المقسم بالحادث مطلقا من غير تقييد بالحصولي و
يرد على ذلك البعض ان التخصيص بالحصولي مما لا بد منه لاتفاقهم على ان الحضوري مطلقا لا ينقسم الى التصور والتصديق والتخصيص
بالحادث باطل لما تحقق من ان الحصولي القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق **قوله** اذ لا حاجة الى التخصيص لا يخفى عليك ان

الظاهر من التقسيم انحصار المقسم فی الاقسام ولا یخفی ان مطلق العلم غیر منحصر فی التصور والتصدیق عند من لا یری الحضوری فقط او الحصولی القدیم ایضا تصورا وتصدیقا فلا بد علی رائه فی التقسیم من التخصیص لیستقیم الانحصار وما قیل من ان انحصار الخاص یستلزم انحصار العام اذ کل حکم ثابت للفرد ثابت للطبیعة فی غایة السقوط لان الحکم الثابت للفرد انما یثبت للطبیعة فی ضمن ذلک الفرد فکما یثبت الانقسام والانحصار للعام فی ضمن خاص یثبت عدم الانقسام وعدم الانحصار فی ضمن خاص آخر فالعام حامل للاحکام المتنافیة فانحصار العام بمعنی انحصار خاص من انواعه لیس انحصار اللعام حقیقة والمتبادر من التقسیم الانحصار الحقیقی کما لا یخفی **قوله** والتعمیم انسب بقواعد الفن فان القواعد ینبغی ان یکون عامة کلیة وانت تعلم انه لا تعمیم حقیقة فی مورد القسمة الی التصور والتصدیق عند من لا یری الحضوری او القدیم تصورا وتصدیقا وانما التعمیم فی العبارة باطلاق لفظ العلم وعدم تخصیصه فی اللفظ ومثل هذا التعمیم یوهم جریان الانقسام فی جمیع انحائه وهو غیر مستقیم عند من لا یری جریانه فی جمیع الانحاء فتخصیص مورد الانقسام انسب للافهام واقرب الی الافهام من التعمیم الذی یفضی الی الایهام والابهام **قوله** فان قلت ایراد علی قوله فجعل المقسم مطلق العلم بانه انما یصح لو کان المقسم مطلق الشیٔ ولیس کذلک فان المقسم الشیٔ المطلق اذ المقسم یجب ان یوخذ من حیث العموم والاشتراک فلا یکون مطلق العلم مقسما انما یکون المقسم هو العلم المطلق **قوله** فان المعتبر فی موارد التقاسیم الشیٔ المطلق الخ لابد اولا من بیان الفرق بین الشیٔ المطلق وبین مطلق الشیٔ ثم من تحقیق ان المعتبر فی موارد التقاسیم ما هو فنقول المهیة ان اخذت لا بشرط شیٔ من دون اعتبار معنی زائد علیها فهی مطلق الشیٔ فهی توجد بعین وجود اشخاصها فهی حاملة لاحکام العموم والخصوص جمیعا وان اخذت بشرط العموم ومن حیث الاطلاق بان یلاحظ معها العموم والاطلاق لا بان یجعل قیدا لها والا لم تکن مطلقة بل مقیدة بالاطلاق فهی الشیٔ المطلق ویستحیل ان یوجد بوجود الاشخاص اذ الاطلاق ینافی التشخص والعموم یصادم الخصوص والاول موضوع القضیة المهملة القدمائیة والثانی موضوع القضیة الطبعیة الاول موجود فی الخارج وفی الذهن والثانی فی الذهن فقط فاذا وجد فرد من المهیة فی الخارج کزید وجدت مطلق المهیة کمطلق الانسان بعین وجوده فی الخارج ولا یصح ان یقال بوجود المهیة المطلقة بعین وجود الفرد للمنافاة التشخص الاطلاق نعم یصح انتزاع الطبیعة المطلقة من الفرد فوجود الفرد مصحح لانتزاعها هذا هو تحقیق الفرق بین مطلق الشیٔ وبین الشیٔ المطلق وقد فرق بعض المتاخرین بینهما بثلثة وجوه الاول ان الاول یتحقق بتحقق فرد وینتفی بانتفاء فرد والثانی یتحقق بتحقق فرد وینتفی بانتفاء جمیع الافراد لا بانتفاء فرد والثانی ان الاول حامل لاحکام العموم والخصوص معا والثانی حامل لاحکام العموم فقط والثالث ان الاول موجود فی الخارج ایضا دون الثانی فانه موجود فی الذهن فقط اورد علیه الناظرون فی کلامه بوجوه الاول ان موضوع الطبعیة لا یمکن وجوده فی الخارج لانه ماخوذ بشرط الکلیة والعموم فلا معنی لتحققه بتحقق فرد الثانی انه لو تحقق موضوع الطبعیة بتحقق فرد کانت الطبعیة قضیة خارجیة لتحقق موضوعها فی الخارج علی هذا التقدیر واللازم صریح البطلان الثالث انه لو تحقق موضوع الطبعیة بتحقق فرد کان انتفاؤه ایضا بانتفاء فرد لان

WWW.NAFSEISLAM.COM

اريد بانتفاء الانتفاء راسا فموضوع المهملة ايضا لا ينتفي راسا بانتفاء فرد الرابع ان ما ذكر من وجوه الفرق تتناقض متهافت اذ الوجه
الثاني يناقض الوجه الاول لان موضوع الطبيعة لما تحقق بتحقق الفرد فقد حمل احكام الخصوص والاول يناقض الثالث لان
موضوع الطبيعة لما تحقق بتحقق فرد فقد وجد في الخارج كذا قالوا والحق ان معنى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين
وجود الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق بخلاف موضوع المهملة فانه موجود
بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة بعين وجوده ووجد منشاء انتزاع موضوع الطبيعة فموضوع المهملة لما وجد
بعين وجود فرد انتفى بانتفائه قطعا لان هذا الانتفاء ارتفاع لنحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعة فانه يكون موجودا في الذهن
بوجود ممتاز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد فهو تحقيق بتحقق فرد بمعنى انه ينتزع عن الفرد المتحقق ولا ينتفي بانتفائه لان
ارتفاعه ليس ارتفاعا لوجود الشيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعة نعم لما كان الفرد منشاء لانتزاعه فلو انتفت جميع الافراد لا يكون
له منشاء انتزاع اصلا فينتفي بانتفاء جميع الافراد وهذا توضيح الوجه الاول من الفرق ويتضح بذلك ان موضوع المهملة حامل الاحكام
العموم والخصوص جميعا لانه يوجد في الذهن بوجود ممتاز عن وجود الفرد وفي الخارج بعين وجوده وموضوع الطبيعة حامل الاحكام
العموم فقط اذ لا يوجد الا في الذهن بوجود ممتاز عن وجود الفرد وان موضوع المهملة موجود في الخارج وموضوع الطبيعة لا يوجد الا
في الذهن فقد تحقق الوجهان الباقيان من الفرق ايضا وقد اندفع بما حققنا وجوه الايراد باسرها اما الاول والثاني فلان
معنى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد حتى ينافي كونها ماخوذا من حيث العموم او يستلزم
وجوده في الخارج حتى يلزم كون موضوع الطبيعة موجودا في الخارج وكون الطبيعة خارجية واما الثالث فلان المراد بانتفاء موضوع
المهملة بانتفاء فرد انتفائه في الجملة بانتفاء فرد ولا ريب في انتفاء موضوع المهملة في الجملة بانتفاء فرد منه واما موضوع الطبيعة
فلما كان موجودا في الذهن بوجود مغاير لوجود الفرد لم يكن انتفاء الفرد انتفاء له اصلا فانما ينتفي اذا انتفت جميع مناشي انتزاعه
اعني جميع الافراد كما عرفت واما الرابع فلانه لما كان معنى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق فرد انه ينتزع من الفرد فلا يلزم
ان يكون موضوع الطبيعة حاملا لاحكام الخصوص ولا تحققه في الخارج كما لا يخفى اذا تحققت هذا فنقول التقسيم عبارة عن ضم قيود
متخالفة الى الشيء ليحصل اقسام متخالفة وضم القيود المتخالفة انما يمكن الى نفس الشيء لا بشرط شيء فان ضم القيود المخصصة لا يصلح
له الشيء من حيث الاطلاق للمنافات بينهما ضرورة تنافي العموم والخصوص فالقول بان المعتبر في موارد التقاسيم هو الشيء
المطلق لا مطلق الشيء فاسد فاريد او مبني على فاسد فلا يلتفت اليه **قوله** قلت لو سلم جواب على التنزل بعد تسليم ما زعمه
المورد من ان المقسم الشيء المطلق لا مطلق الشيء حاصله ان مورد القسمة بالحقيقة الى التصور والتصديق هو نوع العلم
اعني الحصولي او الحصولي الحادث كما هو مذهبهم لكن قد يجعل المقسم مطلق العلم نظرا الى انقسامه الى القسمين بانقسام نوعه

اليهما واعتبار الاطلاق والعموم انما يجب على مازعمه المورد فيما هو مقسم بالحقيقة واما جنس المقسم اذا جعل مقسما فيجب ان يوخذ لا
بشرط شئ حتى يصح اسناد الانقسام الذی ہو من احكام نوعه حقيقة اليه فان حامل احكام الخصوص انما هو مطلق الشئ لا الشئ المطلق
كما عرفت وفی قوله لو سلم اشارة الى التحقيق الذی ذكرناه من ان المقسم مطلق الشئ لا الشئ المطلق **قوله** والحق انه من اجلى
البديهيات لا اخفاء فی ان العلم الذی ہو صفة للممكنات متعلقة بما سوى ذواتها وصفاتها حقيقة واحدة كسائر الحقائق فتلك
الحقيقة اما بديهية التصور او نظرية فذهب الامام الرازی ومن تابعه الى الاول واختاره المصنف رح واختلف القائلون بالنظرية
فذهب الامام حجة الاسلام الى انها نظرية عسيرة الاكتناه وذهب بعض المتكلمين الى انها نظرية يسيرة التحديد وهذا النزاع
غير متوقف على تعيين حقيقة العلم بانها ما هی وانها من اية مقولة نعم لا معنى لهذا النزاع عند من يرى ان العلم هی الصورة
الحاصلة فی الذهن المتحدة بالحقيقة مع المعلوم فان المعلوم عنده ليس حقيقة واحدة صالحة لان يتصف بالبداهة فقط او بالنظر
فقط بل حقيقة بعض الصور بديهية وحقيقة بعضها نظرية فلا يعقل هذا النزاع على مذهبه هذا واما علم الواجب سبحانه والعلم الحضوری
فان كانا عين العالم والمعلوم كما هو مذهب الفلاسفة فلا نزاع فی بداهتهما او نظريتهما لان علم الواجب تعالى لما كان عينه سبحانه
وكانت ذاته سبحانه اجل من ان تكون بديهية او نظرية فلا يتصور بداهته او نظريته والعلم الحضوری لما كان عين المعلوم ولم يكن
معلوم الحضوری حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة لم يمكن النزاع فيه بالبداهة والنظرية كما عرفت نعم علمه سبحانه وكذا العلم الحضوری
ای علم المدرك بذاته وصفاته ان كانا مشاركين للعلم الحاصل للممكنات بالاشياء الغائبة عنها فی الحقيقة كما هو مذهب المتكلمين
فالنزاع فيهما بحاله واما على المذهب الحق فعلم الواجب سبحانه نفس ذاته تعالى وعلم غيره حقيقة واحدة فلا يتصور النزاع بين
البداهة والنظرية فی علمه سبحانه ولا فی العلم الشامل لعلمه تعالى وعلم غيره فان اشتراك العلم بينهما انما هو فی اللفظ فانما النزاع
فی الحقيقة الواحدة الشاملة لعلوم الممكنات جميعا هل هی بديهية او نظرية هذا التحقيق محل النزاع قال بعض الشراح هذا النزاع
فی غير موضع فان العلم اما ان يراد به المعنى المصدری الذی يعبر عنه فی الفارسية بدانستن او مفهوم الحاضر عند المدرك فهما
بديهيان اوليان لا ينبغی لعاقل النزاع فی بداهتهما ونظريتهما واما ان يراد مصداق هذين المفهومين فهو غير متعين اليه ففی
الواجب نفس ذاته كيف يذهب احد الى بداهته او نظريته وفی الممكن فی الحضوری نفس ذاته فكيف يحكم ببداهته وفی الحصولی
الصورة الحاصلة قد تكون بديهية وقد تكون نظرية فكيف يحكم ببداهتها مطلقا او نظريتها مطلقا ثم فی الممكن قد قيل فی العلم بغير ذاته
وصفاته انه من مقولة الانفعال اعنی قبول النفس لتلك الصورة وقيل انه من مقولة الاضافة اعنی التعلق بين العالم و
المعلوم فما دام لا يتعين مورد النزاع لا يليق النزاع بشان العقلاء ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة الا فی المفهومين
المذكورين وهما من البديهيات الاولية فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل النزاع لفظيا فمن قال بالبداهة

ذہب الی المعنی المصدری ومن قال بالنظریۃ ذہب الی المصداق ولایخفی انہ بعید عن شان المحصلین انتہی وانت
تعلم ما فی کلامہ من الاختلال فانک قد عرفت ان النزاع فی بداہۃ العلم ونظریتہ انما یتوقف علی کونہ حقیقۃ واحدۃ فلا
یتاتی النزاع علی مذہب من یری ان العلم لیس حقیقۃ واحدۃ بل ہو فی الواجب عینہ وفی العلم الحضوری عین المعلوم
وفی العلم الحصولی عین حقیقۃ المعلوم من ایۃ مقولۃ کانت واما علی مذہب من یری العلم حقیقۃ واحدۃ مشترکۃ بین علم الواجب
وعلوم الممکنات باسرہا کجمہور المتکلمین ومذہب من یری العلم حقیقۃ واحدۃ مشترکۃ بین علوم الممکنات باسرہا دون علم الواجب
سبحانہ ومذہب من یری ان العلم الحصولی حقیقۃ واحدۃ مشترکۃ بین افرادہ ومصداق العلم الحضوری حقائق مختلفۃ فلا محالۃ
یتصور النزاع فی ان تلک الحقیقۃ الواحدۃ ہل ہی بدیہیۃ او نظریۃ ولا یتوقف ہذا النزاع علی تحقیق انہا من ایۃ مقولۃ
فالحکم بکون ہذا النزاع فی غیر موضع لا یستقیم الا علی مذہب من یرے ان العلم ہو عین المعلوم حقیقۃ وبہذا ظہر ان
جعل النزاع لفظیا بان من ذہب الی البداہۃ ذہب الی المعنی المصدری او مفہوم الحاضر عند المدرک ومن ذہب الی
النظریۃ ذہب الی المصداق لا یستقیم علی مذہب من یری ان العلم عین المعلوم حقیقۃ اذ لا سبیل علی مذہبہ الی القول
بنظریۃ العلم مطلقا کیف ولیس العلم علی رایہ حقیقۃ واحدۃ یحکم علیہا بالبداہۃ او النظریۃ بل انما یستقیم علی مذہب من ذہب
الی ان العلم حقیقۃ واحدۃ وقد عرفت انہ یمکن علی رایہ النزاع المعنوی فی بداہۃ العلم ونظریتہ فلا حاجۃ علی رایہ الی جعل
النزاع لفظیا مع انہ بعید عن شان المحصلین فافہم **قولہ** ہذا ہو المختار عند المحققین قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات
اعلم ان العلماء اختلفوا فی ماہیۃ الادراک اختلافا عظیما وطولوا الکلام فیہا لاخفائہا بل لشدۃ وضوحہا فمنہم من جعل الاضافۃ
العارضۃ للمدرک الی المدرک نفس الادراک ومنہم من ذہب الی ان الادراک غنی عن التعریف فلا ینبغی ان یعرف وہو حق
الا انہم یریدون بذلک التخلص عن المذاہب التی وقع القوم فیہا انتہی ملخصا ثم قال اعلم ان ما ذکرہ الشیخ یعنی قولہ ادراک
الشئ ہو ان یکون حقیقتہ متمثلۃ عند المدرک لیس تعریفا للادراک ولذلک لم یتحاش فیہ عن ایراد ذکر المدرک بل ہو تعیین
للمعنی المسمی بالادراک وان کان ذلک المعنی واضحا غنیا عن التعریف انتہی ملخصا وہذا الکلام نص علی ان ماہیۃ الادراک بدیہیۃ
واضحۃ اشد وضوح غنیۃ عن التعریف وخفائہا انما ہو لشدۃ وضوحہا والظاہر ان المص اختار ذلک وزعم ان ماہیۃ العلم
من اجلی البدیہیات وتنقیحہا عسیر من اجل شدۃ وضوحہا وعلی ہذا حمل الشارح کلامہ فما ذکرہ الشارح فی بیانہ من ان العلم
من اجلی البدیہیات وانما اختفی جوہر ذاتہ لشدۃ وضوحہا لیس من مبتدعات الشارح حتی یشنع علیہ بان القول بان
خفاء ذات العلم انما ہو لشدۃ وضوحہا من القضایا الشعریۃ التی لا ینبغی ان یبتنی علیہا الکلام نعم یرد ذلک علی مذہب من
ذہب الی بداہۃ حقیقۃ العلم وزعم ان خفائہا لاجل شدۃ ظہورہا وحمل بعض الشراح کلام المص علی ان مرادہ ان

مفهوم العلم بالمعنى المصدري او الحاضر عند المدرك من اجلى البديهيات ومصداقه نظري عسير التنقيح والمراد بالحقيقة المصداق
فانها قد تطلق على المصداق ايضا وهذا ليس ببعيد الا ان قول المص والحق انه من اجلى البديهيات يدل على انه اختار مذهب
من يرى بداهة العلم الذي اختلف في بداهته ونظريته ولا خفاء في ان الخلاف ليس في المعنى المصدري او في مفهوم الحاضر
عند المدرك اذ لا يذهب الى نظريته احد ايضا. لو كان مراده بداهة المعنى المصدري او مفهوم الحاضر عند المدرك لما
احتاج الى اقامة الدليل على بداهته مع انه اقام عليه الدليل في الحاشية واشار اليه في المتن بقوله كالنور والسرور
كما سياتي انشاء الله تعالى الا ان يقال ان معنى كلامه ان الحق هو المحاكمة بان المفهوم من اجلى البديهيات
والمصداق من اخفى النظريات فان كان الخلاف في المفهوم فالحق مذهب القائلين بالبداهة وان كان في المصداق
فتنقيح حقيقته عسير واقامة الدليل على بداهة المعنى المصدري او مفهوم الحاضر عند المدرك لا ينافي كون بداهتها بديهية بلا
خلاف اذ البديهي ما لا يتوقف على النظر لا ما يحصل لا مع النظر وبالجملة فهذا التوجيه غير مستبعد ولقد اعجب بعض الشراح حيث
مال الى هذا التوجيه لكنه زاد نغمة في الطنبور فقال لا يخفى ان العلم متصور بعنوان الحاضر عند المدرك او مبدء الانكشاف او نحوه
وهذا امر مشترك بين الجميع فمن راى ان العلم لا حقيقة له سوى هذا المفهوم اعني ظن ان ذلك المتصور بهذا العنوان هو هذا المفهوم
ذهب الى انه بديهي ومن راى ان حقيقته غيره وهذا المفهوم عنوان وعرضي له ذهب الى انه نظري فالذاهبون الى البداهة
ذهبوا الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم والذاهبون الى النظرية ذهبوا الى ان حقيقته غيره وهذا المفهوم عنوان له فالمعه
حكم او لا بان العلم بهذا العنوان من اجلى البديهيات ثم بان تنقيح حقيقته بانها هي هذا المفهوم او ان حقيقته غيره وهذا عنوان
عسير جدا هذا كلامه وانت تعلم ان هذا خبط صريح لان الذاهبين الى بداهة العلم لا يذهبون الى انه لا حقيقة للعلم سوى هذا
المفهوم فان هذا جهل صريح لا يرتكبه عاقل فكيف يظن مثل هذا الظن الذي هو من بعض الظن بجمهور الاكابر اولي الايدي
والابصار وايضا لا ريب في ان عنوان الحاضر عند المدرك ومفهومه غير عنوان مبدء الانكشاف ومفهومه فاما ان يكون
معنونهما ومصداقهما واحدا فيكون للعلم حقيقة وراء المفهوم والعنوان هي المعنونة بالعنوانين والمصداق للمفهومين او
لا يكون كذلك بل يكون حقيقة الحاضر عند المدرك عين مفهومه وحقيقة مبدء الانكشاف عين مفهومه ولا يكون
لهذين المفهومين مصداق سواهما وهذا ظاهر البطلان لان الاشياء لا تنكشف بهذين المفهومين فيستحيل ان يكون
حقيقة العلم هي هذين المفهومين فقط ولانه لو كان الامر كذلك لزم ان يتحقق فيما اذا علمنا شيئا واحدا علوم كثيرة وهي مفهوم
الحاضر عند المدرك ومفهوم مبدء الانكشاف ومفهوم المعنى المصدري ونحوها لان هذه المفهومات متغايرة وليس للعلم
حقيقة سواها يكون مصداقا لها فيكون مفهوم الحاضر عند المدرك علما ومفهوم مبدء الانكشاف علما آخر ومفهوم المعنى المصدري

علماً ثالثاً ولا یکون ہناک حقیقة واحدة تکون تلک المفہومات عنوانات لہا واللازم بدیہی البطلان ولا یقول بذلک احد والمصنف قائل بان مصداق مفہوم العلم ہی الحالة الادراکیة کما سیاتی فلا یصح بناء کلامہ علی انہ لیس للعلم حقیقة وراء المفہوم و بالجملة فکلام ہذا القائل مما لا یستحق ان یلتفت الیہ فضلاً عن ان یعول علیہ وسنشیر الی ما فی کلامہ من الخبط والاختلال فیما بعد ان شاء اللہ تعالی **قولہ** وفیہ نظر حاصل النظر ان العلم حقیقة واحدة محصلة فہی مندرجة تحت مقولة من المقولات فہی مندرجة تحت جنس وکل ما لہ جنس فلہ فصل فلہا حد موصل الی تصورہا بالکنہ فیکون علمہا مکتسباً من حدہا فلا تکون بدیہیة التصور ومن العجائب ما اجاب بہ بعض الشراح من ان العلم الجزئی من المقولة لا مطلق العلم وہذا الکلام لم یحصل بعد اما اولاً فلان مطلق العلم حقیقة محصلة فہی لا محالة مندرجة تحت مقولة فانکار کون مطلق العلم من مقولة لیس لہ معنی واما ثانیاً فلان کون العلم الجزئی من مقولة انما یتصور اذا کان مطلق العلم من تلک المقولة فلا مساغ لکون العلم الجزئی من مقولة وعدم کون مطلق العلم منہا واما ثالثاً فلان العلم الجزئی اذا کان من مقولة فحقیقة العلم الجزئی مکتسبة من الحد فیکون تلک الحقیقة نظریة علی خلاف ما یزعم الذاہبون الی بداہة العلم **قولہ** وہو مختص بالنظریات لان ما لہ حد یکون مکتسباً من حدہ فیکون لا محالة نظریاً وفیہ نظر ظاہر لجواز ان یحصل الحد دفعة ثم یحصل المحدود دفعة کما ان صاحب القوة القدسیة یحصل عندہ صورة الدلیل دفعة فیحصل لہ النتیجة دفعة فالقول باختصاص التصور بالکنہ بالنظریات غیر صحیح بل کما یجوز ان یکون التنبیہ علی القضایا الضروریة فی صورة الدلیل کذلک یجوز ان یکون معرف الضروریات التصوریة فی صورة الحد **قولہ** الا ان یقال حاصل الجواب ان اندراج حقیقة تحت مقولة من المقولات مسلم لکن لا یلزم منہ ان یکون المقولة جنساً لہا بل یجوز ان یکون اندراج حقیقة العلم تحت مقولة من قبیل اندراج فصول انواع المقولة تحتہا فان الفصول عندہم بسائط عقلیة فلا یکون المقولة جنساً لہا فصدق المقولة علیہا انما ہو من قبیل صدق اللوازم علی ملزوماتہا فکذلک یجوز ان یکون حقیقة العلم بسیطة عقلیة وتکون مندرجة تحت مقولة ولا یکون تلک المقولة جنساً لہا حتی یکون لہا فصل فیکون لہا حد فیکون متصوراً بالکنہ فان قیل فعلی ہذا لا یکون المقولات اجناساً عالیة قلنا جنسیة المقولات انما ہی بالقیاس الی المرکبات التی تحتہا والشارح رد ہذا الجواب فی الحاشیة وقال ہذا القول سخیف لانہ علی تقدیر بساطتہ لا یصدق الکیف الذی ہو جنس عال لما تحتہ علیہ صدقاً عرضیاً لان العلم لیس فصلاً مقسماً للکیف فی شیء من الحقائق المحصلة حتی یصدق علیہ الکیف صدقاً عرضیاً صدق الجنس العالی علی الفصل المقسم ولیس معروضاً لنفس الکیف لان العارض اما ان یکون انتزاعیاً وہو باطل لان الجنس العالی للحقائق الموجودة لا یکون امراً انتزاعیاً او انضمامیاً فلا یخلو اما ان ینضم الیہ من غیر ان یصیر نوعاً متحصلاً بفصل ما فیلزم وجود الجنس فی الخارج

بدون النوع او يصير نوعا او لا ثم يعرض له فيكون ههنا حقيقة اخرى من مقولة الكيف بالذات والعلم المعروض لها كيف
بالعرض ولا شك فى ان تلك الحقيقة مما لا دخل لها فى كون العلم مبدء للانكشاف فاعتبارها مما لا طائل تحته ولذا لم يقل
به احد وان ذهب ذاهب الى التسامح تشبيها للامور الذهنية بالامور العينية وما قيل انه كيف بمعنى العرض العام فليس بشيء
على ما حققه الاستاذ فى شرح الرسالة مع انه لم يقل ان الكيف الذى هو المقولة عرض عام فيجب ان يكون على تقدير كونه
كيفا من مقولة الكيف بالذات كالحالة الادراكية عند القائل بها انتهى وانت تعلم ان كثيرا من انواع الكيف امور انتزاعية
كالزوجية والفردية وغيرهما فيجوز ان يكون نوع من مقولة الكيف امرا انتزاعيا عارضا لحقيقة العلم فما ذكره فى ابطال
كون الكيف العارض امرا انتزاعيا ليس بشيء واما القول بان عد العلم من مقولة الكيف تسامح او بانه كيف بمعنى العرض
العام فسيأتى الكلام فى ذلك ان شاء الله تعالى **قوله** من قبيل كون فصول الجواهر جواهر هذا على سبيل التمثيل فان
فصل كل نوع من اية مقولة كان يصدق عليه المقولة التى يندرج تحتها النوع صدقا عرضيا فان صدق الجنس على الفصل
لا محالة صدق عرضى **قوله** او يقال المطلوب بديهة بالصورة الاجمالية فالعلم بكنه العلم بديهى وعلمه بالكنه نظرى على ما
اشتهر بين المتاخرين من ان العلم بالكنه مختص بالنظريات والعلم بكنه الشئ بالضروريات لما منهم ان الحاصل بالذات
فى العلم بالكنه والعلم بالوجه الذاتيات والعرضيات واما نفس الذات فهى حاصلة بالعرض فالعلم بكنه الشئ لا يكتسب من ذاتياته
وعرضياته فهو غير مكتسب اذ الكاسب اما الذاتيات او العرضيات كذا قالوا وقد نبهناك على فساده فيما سبق فانه اذا لم يكن الحاصل
فى الذهن بالذات الا الذاتيات او العرضيات فلا يحصل بالكسب علم زائد وهو صريح البطلان وسيأتى تفصيل ذلك ان شاء
الله تعالى فاذن يمكن اكتساب العلم بكنه الشئ من ذاتياته وقد عرفت سابقا ان التصور بالكنه يمكن ان يكون بديهيا فالقول باختصاص
العلم بكنه الشئ بالضروريات والعلم بالكنه بالنظريات باطل فلا يمكن ان يقال يكون العلم المتنازع فيه بديهيا بالصورة الاجمالية ونظريا بالصورة التفصيلية
بل يجوز ان يكون بصورة الاجمالية ايضا نظريا مكتسبا من صورة تفصيلية اعنى حده كما يجوز ان يكون بصورة تفصيلية ايضا بديهيا ولا يصح ان نظن ان البديهية
والنظرية يختلفان بالعلم الاجمالى والتفصيلى فافهم **قوله** والحق انه ليس كيفا هذا بناء على ما ذهب اليه الشارح من ان العلم نفس الواجب
سبحانه فهو على مذهبه ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات فلا يمكن ان يقال ان العلم مندرج تحت مقولة فله جنس فله فصل
فله حد فله كاسب فهو نظرى وانت تعلم ان العلم على مذهبه لا يكون بديهيا ولا نظريا بل يكون ممتنع التصور بالكنه وبكنهه كما صرح
به فاقحام هذا الكلام فى هذا المقام ليس مناسبا فانه لا يصلح ان يكون جوابا عن النظر الوارد على القائلين ببداهته الا ان يقال
انه انما اتى بهذا الكلام تنبيها على ما هو الحق عنده فى هذا المقام **قوله** وما قيل استدل الذاهبون الى بداهة حقيقة العلم
بان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو كان العلم لا يعلم الا بالغير لزم الدور فالعلم لا يكون معلوما بالغير بل بنفسه فلا يكون مكتسبا بل ضروريا

وہذا الدلیل فی غایۃ السقوط لان تصور الغیر انما یکون بقیام فرد من حقیقۃ العلم بذہن المتصور لا علی تصور ذلک الفرد ولا علی تصور حقیقۃ العلم والموقوف علی تصور الغیر علی تقدیر نظریۃ حقیقۃ العلم تصور حقیقۃ العلم لا قیام فرد منہا بذہن المتصور فالموقوف غیر الموقوف علیہ فلا دور والی ہذا اشار الشارح فیما بعد بقولہ فما قیل یجوز ان یتوقف الخ ولما کان ہذا الایراد علی ہذا الدلیل ظاہر الورود وجہہ الشارح بتوجیہ آخر وبینہ بقولہ اذ حاصلہ الخ **قولہ** فیدور فیتحقق ما بالعرض بغیر ما بالذات الدور وہو توقف الشیٔ علی ما یتوقف علی ذلک الشیٔ بین الاستحالۃ لا یحتاج احالتہ الی دلیل و بیان کما لا یخفی وسیاتی انشاء اللہ تعالی فتعلیل استحالۃ الدور باستلزامہ تحقق ما بالعرض بغیر ما بالذات من جہۃ ان کلا من الامرین او الامور الدائرۃ موقوف علی ما یتوقف علیہ فکل منہا ما بالعرض بالقیاس الی صاحبہ فتحقق الدور یستلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات باطل غیر معقول اذ تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لیس بابین استحالۃ واوضح بطلانا من توقف الشیٔ علی نفسہ کیف ولم یذہب وہم من الضعفاء العقول الی تجویز الدور وتسویغ توقف الشیٔ علی نفسہ وقد جوز کثیر من الحکماء الکبار اولی الایدی والابصار تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات حیث ذہبوا الی قدم العالم وتوقف کل حادث علی حادث قبلہ لا الی نہایۃ وسنعود الی ذلک انشاء اللہ تعالی **قولہ** وانما خص الدور بالذکر لما کان لمتوہم ان یتوہم ان حاصل ما ذکرہ الشارح فی توجیہ الدلیل المذکور ان العلم سبب لظہور الغیر فان کان العلم ظاہرا بنفسہ فہو المطلوب وان کان ظاہرا بالعرض من جہۃ الغیر فذلک الغیر لا یکون ظاہرا لذاتہ بل ظاہر الغیرہ فذلک الغیر اما ہو العلم فیدور او غیرہ والکلام فیہ الکلام فیتسلسل فاللازم احد الامرین اما الدور واما التسلسل والمستدل لم یتعرض للزوم التسلسل بل خص الدور بالذکر فکان ہذا التوجیہ غیر مطابق لکلام المستدل دفعہ بقولہ وانما خص الدور بالذکر یعنی ان تخصیص الدور بالذکر انما ہو لان التسلسل اصرح فی تحقیق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ ہو عبارۃ عن ذہاب سلسلۃ ما بالعرض لا الی نہایۃ فلا یتحقق ہناک ما بالذات والا انقطعت السلسلۃ وانبت التسلسل فلظہور استحالتہ وصراحۃ بطلانہ لم یتعرض لذکرہ ولا یخفی علی ذی عقل ان کلام الشارح فی غایۃ السخافۃ لان التسلسل لیس ابین استحالۃ واصرح بطلانا من الدور فکان لزوم التسلسل احق بالذکر من لزوم الدور علی انک قد عرفت ان تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات الذی علل باستحالتہ استحالۃ الدور والتسلسل لیس بین الاستحالۃ فضلا عن ان یکون التسلسل بین الاستحالۃ علی حد یستحق ترک الذکر لاجل استحالتہ علی ان حاصل التوہم الذی دفعہ ہو ان المستدل لم یتعرض للزوم التسلسل بل اکتفی بذکر لزوم الدور والتوجیہ الذی ذکرہ الشارح متعرض للزومین فکلام المستدل غیر منطبق علیہ وحاصل کلامہ فی دفع التوہم ان التسلسل اصرح فی لزوم تحقق ما بالعرض بغیر ما بالذات فلہذا ترک المستدل ذکرہ وہذا غیر واف لدفعہ اذ لزوم التسلسل لیس باوضح من لزوم الدور ولو سلم ان استحالۃ التسلسل واستلزامہ تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اظہر من استحالۃ الدور واستلزامہ ذلک فلا یدفعہ

من بيان ان لزوم التسلسل كان اوضح من لزوم الدور حتى يكون ذكر لزوم التسلسل مستغنيا عنه ولا يكفي لدفعه بيان ان استحالة التسلسل اظهر من استحالة الدور وشتان بين الامرين على ان الاكتفاء بذكر لزوم الدور مع ان اللازم احد الامرين اما الدور واما التسلسل غير معقول اذ اللازم لما كان احد الامرين لا على التعيين فالحكم بلزوم احدهما على التعيين لا يصح اذ لا لزوم له فافهم **قوله** ساقط قال في الحاشية لان القائل لم يقل ان تصور الغير موقوف على تصور العلم حتى يرد عليه ما اورده من المنع بل قال ان ظهور الغير وانكشافه موقوف على تعلق العلم به فلو كان العلم منكشفا وظاهرا بتعلق الغير به يلزم الدور والفرق بين الامرين ظاهر الا ان يقال هذا خروج عما فيه الكلام لان المتنازع فيه ان حقيقة الكلية هل هي مكتسبة او بديهية لا في كونه مبدء الانكشاف انتهى ولا يخفى على ذي تحصيل ان كلام الشارح في هذا المقام ليس له كثير معنى لان الخلاف كما حققنا في فاتحة البحث انما هو في ان حقيقة العلم هل هي مكتسبة وتعلم بالنظر او بديهية فهي على كل تقدير انما هي منكشفة بتعلق فرد من افراد حقيقة العلم بها والفرق انما هو بانها ان كانت بديهية لم يكن تعلق فرد من افراد حقيقة العلم بها مسبوقا بتعلق فرد من افرادها بما يكون كاسبا لها معرفا اياها وان كانت نظرية كان تعلق فرد منها بها مسبوقا بتعلق فرد منها بكاسب لها فقوله انه مبدء لظهور الغير ان اراد به ان الغير انما ينكشف بتعلق فرد من افراد العلم فذلك مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون حقيقة العلم ظاهرة بنفسها اي بديهية لجواز ان يكون حقيقة نظرية بل ممتنعة الاكتناه والتصور ويكون تعلق فرد منها بشيء ما عداها كاشفا لما تعلق به وان اراد به ان تصور حقيقة العلم مبدء لظهور الغير وانكشافه فذلك ممنوع بل بديهي البطلان اذ تصور حقيقة العلم انما هو مبدء لظهور حقيقة العلم وانكشافها لا انكشاف شيء ما عداها وقوله والا فهو نور وظهور بالعرض ان كان معناه ان حقيقة العلم ان لم تكن ظاهرة بنفسها اي بديهية فهي مبدء لانكشاف الاشياء المتعلقة هي بها بالعرض فاللزوم ممنوع اذ لا يلزم من كون حقيقته نظرية ان لا يكون تعلق فرد تلك الحقيقة بشيء مبدء بالذات لانكشافه كيف ولو فرض ان حقيقته ممتنعة التصور فلا يلزم ان لا يكون تعلق فردها بشيء مبدء الانكشاف فان تصور تلك الحقيقة ليس شرطا لانكشاف شيء ولا مدخل في انكشاف شيء لتصورها اصلا كما لا يخفى وان كان معناه ان حقيقة العلم ان لم تكن بديهية لم تكن معلومة ومنكشفة بالذات بل كانت معلومة ومنكشفة بواسطة الغير اي معرف تلك الحقيقة فذلك مسلم وبطلان اللازم ممنوع قوله فذلك الغير اما نور ومبدء ظهور بذاته فهو العلم حقيقة او نورية ظل نور العلم فيدور الخ قلنا ان اريد بكون ذلك الغير نورا ومبدء ظهور بذاته ان يكون بديهيا معرفا للعلم ومبدء لظهوره اي كاسبا له فنختار ذلك ولا يلزم من ذلك ان يكون العلم حقيقة هو ذلك الغير اذ ليس معنى العلم ما يكون بديهيا كاسبا للشيء بل هو ما يكون مبدء انكشاف شيء بان يتعلق فرد من افراد حقيقته بذلك الشيء لا بان يكون بديهيا كاسباله فرب بديهي كاسب لشيء ليس علما وان اريد به ان يكون الغير مبدء للانكشاف بان يتعلق فرد من حقيقته بحقيقة العلم فيكون كاشفا لها فذلك غير لازم من كون حقيقة العلم نظرية انما اللازم منه ان يكون تعلق فرد من افرادها بها مسبوقا بتعلق فرد من افرادها

معرف لها فكما لا يلزم من كون الحقيقة الانسانية مثلا نظرية الا ان يكون تعلق فرد من افراد العلم بها مسبوقا بتعلق فرد من افراده
بالحيوان الناطق لا ان يكون الحيوان الناطق نفس حقيقة العلم فكذلك لا يلزم من كون حقيقة العلم نظرية الا ان يكون تعلق فرد من
افرادها بها مسبوقا بتعلق فرد منها بمباديها لا ان يكون مباديها نفس حقيقة العلم وقوله ونظريته ظل نور العلم ان اراد به ان انكشاف
الغير لاجل تعلق فرد من افراد العلم به فذلك صحيح لكن لا يلزم منه الدور فان انكشاف حقيقة العلم على تقدير كونها نظرية انما هو بتعلق
فرد من افرادها بها وتعلق فرد من افرادها بها موقوف على تعلق فرد من افرادها بمباديها وهو غير موقوف على تعلق فرد من افرادها
بنفسها حتى يلزم الدور وان اراد ان انكشاف الغير فرع على انكشاف حقيقة العلم فذلك غير لازم على تقدير نظريتها فان انكشاف
الغير انما هو بتعلق فرد من حقيقة العلم لا بانكشاف نفس حقيقتها فيجوز ان يكون حقيقة العلم نظرية مكتسبة من مباديها ويكون مباديها بديهية او منتهية
الى مباد بديهية تنكشف بتعلق فرد من افراد العلم بها بلا كاسب فلا دور ولا تسلسل وما ذكره في الحاشية بقوله بل نقال الخ
في غاية السخافة اذ لا يلزم على تقدير نظرية حقيقة العلم ان يكون حقيقته ظاهرة ومنكشفة بتعلق الغير بها بل انما يلزم ان يكون
حقيقته ظاهرة ومنكشفة بتعلق فرد من افرادها بها بعد تعلق فرد من افرادها بغيرها اعني معرفها الكاسب لها ولو اريد بالغير فرد من
افرادها قيل ان حقيقة العلم على تقدير النظرية انما تكون ظاهرة ومنكشفة بتعلق الغير اي فرد من افرادها بها فذلك مسلم لكن لا يلزم
من ذلك الدور اذ انكشاف حقيقة العلم موقوف على تعلق فرد من افرادها بها من دون عكس اصلا اذ انكشاف فرد من افرادها
لا يتوقف على تعلق نفس حقيقته الكلية بذلك الفرد بل هو منكشف بنفسه لكون العلم به حضوريا او هو منكشف بتعلق فرد آخر من افراد
العلم به لا بتعلق نفس حقيقته الكلية التي فيها النزاع ولو سلم ان انكشاف فرد من افراد العلم موقوف على تعلق نفس حقيقته الكلية به
فلا دور ايضا اذ الموقوف على تعلق فرد من افرادها انكشاف نفس حقيقة العلم وهو ليس مما يتوقف عليه انكشاف فرد من افرادها
بل ما يتوقف هو عليه تعلق نفس حقيقته الكلية لا انكشافها ولو سلم ان انكشافها مما يتوقف عليه انكشاف فرد من افرادها فلا دور ايضا
اذ انكشاف الفرد على هذا التقدير موقوف على انكشاف الحقيقة وانكشاف الحقيقة موقوف على تعلق الفرد بها لا على انكشافه حتى يرد
مع ذلك كله ان اريد بالغير الفرد وقيل ان انكشاف حقيقة العلم يكون موقوفا على تعلق الفرد والزم الاستحالة بذلك فلا يخفى انه لو
فرض حقيقة العلم بديهية فهي على ذلك التقدير لا تكون منكشفة الا بتعلق الفرد اذ علمها لا يكون حضوريا حتى تكون منكشفة بنفسها
كما يظنون من ان معلوم الحضوري منكشف بنفسه لا بتعلق العلم فلو لزمت من ذلك استحالة لزمت على تقدير بداهة حقيقة
العلم ايضا هذا ولو تنزل عما ذكرنا وسلم ما ذكره من انه على تقدير نظرية العلم يكون ظهور الغير وانكشافه موقوفا على تعلق العلم فيظهر العلم وانكشافه
يكون موقوفا على تعلق الغير به فلا دور ايضا اذ انكشاف الغير موقوف على تعلق العلم به لا على انكشافه وانكشاف العلم موقوف
على تعلق الغير به فانكشاف العلم ليس بموقوف عليه وتعلق العلم ليس بموقوف نعم لو كان انكشاف الغير موقوفا على انكشاف العلم

وانكشاف العلم موقوفا على انكشاف الغير او كان انكشاف الغير موقوفا على تعلق العلم و تعلق العلم موقوفا على انكشاف الغير بالذات او بالواسطة لكان دورا وليس فليس فتوهم الدور ههنا توهم بعيد وبظهور فساد ما ارتكبه الشارح تنبّه هو نفسه على سخافته فقال الا ان يقال محاصله ان التوجيه الذي ارتكبه انما يستقيم لو كان الكلام في كون العلم مبدأ الانكشاف بان يقال لو لم يكن العلم مبدأ الانكشاف بالذات بل بالعرض بواسطة الغير كان غيره مبدأ الانكشاف فهو ان كان مبدأ الانكشاف لذاته فهو العلم والا فان كان مبدأ الانكشاف بالعرض فاما بواسطة العلم فيه دور او بواسطة غيره فالكلام في ذلك الغير فان كان مبدأ الانكشاف بالذات فهو العلم والا فهناك مبدأ آخر للانكشاف والكلام فيه الكلام فيتسلسل لكن لا كلام في كون العلم مبدأ الانكشاف بل في كون حقيقته بديهية او نظرية ولا يلزم شئ من الدور والتسلسل على تقدير كونها نظرية كما عرفت وهذا ظاهر جدا ولا وجه للتمريض الذي اشار اليه بقوله الا ان يقال **قوله** ولكنا قد نشرح قال في الحاشية قيل انما نبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو يميزه عما يلتبس به كتمييزه بالجزم عن الشك والظن والوهم وبالمطابقة عن الجهل وبالثابت عن التقليد وهو ظاهر واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة اذ لا معنى للابصار الا انطباع مثال المبصر في الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك المعقول كالمرآة للمعقولات فالعلم عبارة عن صور المعقولات المرتسمة في العقل فالتقسيم يقطع العلم عن مكان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم كذا نقل عن الامام حجة الاسلام قال المحقق التفتازاني ليس المراد بالمثال ههنا جزئيا من جزئياته على ما فهمه البعض انتهى الظاهر من التعريف بالمثال هو التعريف بالمثال الجزئي كما ذكره في الشرح وكلام الامام حجة الاسلام نص على ان المراد بالمثال هو الشبيه كما ذكره في الحاشية حيث قال الامام في المستصفى ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته انتهى **قوله** واما الاسمي فلا يتعسر الحقيقي توهم الآمدي ان كلام الامام حجة الاسلام متهافت حيث حكم بتعسر تحديد العلم وحكم بان التقسيم والمثال يفيدان تعريفه فالقسمة والمثال ان افادا التمييز فيعرف بهما فلا يصح الحكم بتعسر التحديد وان لم يفيدا التمييز فلا يعرف العلم بهما فلا يصح الحكم بانه يعرف بالقسمة والمثال فدفعه الشارح موافقا لما افاد السيد المحقق في حواشي شرح المختصر بان المحكوم عليه بالتعسر هو التحديد الحقيقي والمحكوم عليه بافادة القسمة والمثال اياه هو التحديد الاسمي فلا تهافت وانما كان يلزم لو نفى التحديد مطلقا وحكم بتعسره كيف كان حقيقة كان او اسميا ثم اثبت لمعرفته طريقا هو القسمة والمثال وليس الامر كذلك ومنشاء الغلط عدم التفرقة بين التحديد الحقيقي والتحديد الاسمي والحق ان مراد الامام تعسر التحديد دون مطلق التعريف والآمدي لا يفرق بينهما ومنشاء الغلط ما افاده السيد المحقق قدس سره من ان اهل العربية والاصول يستعملون الحد بمعنى المعرف مطلقا وكثيرا ما يقع الغلط بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين فالمحكوم عليه بالتعسر هو الحد بالمعنى الذي اصطلح عليه المنطقيون والمحكوم عليه بالاستفادة بالقسمة والمثال هو الحد بمعنى التعريف مطلقا كما يستعمله اهل العربية والاصول فلا تهافت

وہذا الکلام ایضا انما یحتاج الیہ لکان فی کلام الامام حجۃ الاسلام مایدل علی انہ حکم بتعسر الحد و بافادۃ القسمۃ والمثال الحد ولیس کذلک
فانہ قدس سرہ حکم بتعسر الحد و بان العلم یعرف بالقسمۃ والمثال فظاہر انہ لاتہافت فی ہذا الکلام فانہ لایلزم من تعسر الحد تعسر التعریف
ولذا قال السید المحقق ان الامام انما قال بتعسر التحدید دون التعریف وہذا کلام محقق لابعد فیہ اصلا لما ماذکرہ الشارح فی الجواب
من ان المراد تعسر التحدید الحقیقی دون الاسمی والمستفاد بالقسمۃ والمثال ہو الثانی دون الاول فلایعول علیہ فان الحد الاسمی
ہو مایکون حد المفہوم الاسم ولایجب ان یفید المثال او القسمۃ حد مفہوم اسم العلم قال فی الحاشیۃ اعلم ان الحقائق الموجودۃ یتعسر الاطلاع
علی ذاتیاتہا والتمیز بینہا وبین عرضیاتہا فتعسر اتمامہا واما المفہومات الاصطلاحیۃ واللغویۃ فتحدیدہا فی غایۃ السہولۃ لان اللفظ
اذا وضع فی الاصطلاح او اللغۃ لمعنی مرکب فمایدخل فیہ کان ذاتیا لہ ومایخرج عنہ کان عرضیا لہ وحدودہا ورسومہا کانت اسمیۃ
کما ان حدود الحقائق الموجودۃ ورسومہا بحسب الحقیقۃ انتہی وہذا الکلام لظاہرہ یدل علی ان الفرق بین الحد الاسمی والحد الحقیقی
وکذا بین الرسم الاسمی والرسم الحقیقی ہو ان حدود المفہومات الاصطلاحیۃ واللغویۃ ورسومہا اسمیۃ وحدود الحقائق الموجودۃ
ورسومہا حقیقیۃ ولایخفی ان العلم من الحقائق الموجودۃ فیکون حدہ ورسمہ حقیقیین لااسمیین حتی یفید القسمۃ والمثال حدہ
الاسمی ولعل مقصودہ ان العلم لما کان من الحائق الموجودۃ فلہ حدان اسمی شارح لمفہوم الاسم وحقیقی مفید لکنہ الحقیقۃ والاول
قبل العلم بوجودہ والثانی بعدہ والمحکوم علیہ بالتعسر ہو الثانی دون الاول وہذا القدر کاف لدفع التہافت ولایدعی ان القسمۃ
والمثال یفیدان الحد الاسمی کلیا حتی یرد علیہ انہ لایجب افادتہما الحد الاسمی فتامل جدا **قولہ** وماقیل اجاب شارح المختصر عما اورد
الآمدی من توہم التہافت فی کلام الامام حجۃ الاسلام بانا نختار ان القسمۃ والمثال یفیدان التمیز لکن افادتہما التمیز لایستلزم
صلوحہما للتعریف لجواز ان لایعرف بہما لازم بین الثبوت حتی یعرف بہ فالعلم تمیز بالقسمۃ والمثال مع تعسر تعریفہ واورد علیہ
السید المحقق فی حواشیہ بان القسمۃ الحقیقیۃ کالنطوائہا علی المشترک والممیز تشتمل علی تعریفات اقسامہا فالقسمۃ یفید التعریف
قطعا واشتمال التعریف علی لازم بین الثبوت غیر لازم والمثال مآلہ الی الرسم فہو من اقسام المعرف فلاوجہ للحکم بعسر التعریف
مع تجویز معرفۃ العلم بالقسمۃ والمثال وہذا ظاہر جدا **قولہ** لان العلم المتعلق الخ قال فی الحاشیۃ یمکن ان یقال معنی کون
العلم بدیہیا انہ ظاہر ومنکشف بذاتہ لابتبعیۃ الغیر وہذا لاینافی الحضوریۃ والمخصوص بالعلم الحصولی معنی آخر انتہی لایخفی ان
حاصل السوال المصدر بقولہ لایقال ان النزاع غیر معقول لان البدیہۃ والنظریۃ من خواص العلم الحصولی وعلم العلم
حضوری فلایمکن ان یجاب عنہ الابان مورد النزاع صالح للاتصاف بالبدیہۃ والنظریۃ واما القول بان المراد بالبدیہۃ معنی
آخر غیر ماہو مقابل للنظریۃ کما ہو المصطلح فہو خروج عن المقام اذ لاکلام ہہنا فی ان العلم الذی ہو حضوری بل ہو منکشف بذاتہ
ام لا فان ہذا بحث آخر لایتعلق بہذا المقام فما ذکرہ فی الحاشیۃ فی غایۃ السقوط **قولہ** ومن ہہنا یعترح قال فی الحاشیۃ

ہذا اذا کان حقیقۃ العلم مرکبۃ من الاجزاء الحدیۃ وترکیبہا یکون مسلما عند الفریقین واما علی تقدیر بساطتہا وبناء البداہۃ علی البساطۃ
فالنزاع معنوی راجع الی البساطۃ والترکیب انتہی انت تعلم ان الذاہبین الی بداہۃ العلم لا یذہبون الی بساطتہ بل
یقولون باندراجہ تحت مقولۃ من المقولات العرضیۃ ولا یذہبون الی ان صدق المقولۃ علیہا صدق عرضی فارجاع ہذا
النزاع الی النزاع فی البساطۃ والترکیب غیر مستقیم **قولہ** والظاہر التنظیر قال فی الحاشیۃ المراد من التنظیر ایراد شبیہ
لما ہو نظیرہ ولا یکون من افرادہ وعلی ہذا یکون قولہ کالنور تعریفا للعلم بالمثال بالمعنی المختار عند المحقق التفتازانی واشرنا
الیہ فی الحاشیۃ السابقۃ ویمکن ان یجعل تمثیلا بتقدیر المضاف ای کعلم النور فیکون من افراد المثل لہ وتعریفا بالمثال
اینۃ علی ما قیل ویکون اشارۃ الی الاستدلال ایضا علی ما بینہ المصرح ای ما ہو المشہور فی ہذا المقام من الاستدلال
بحکم الخاص علی حکم العام انتہی **قولہ** ولی من عند نفسی طریق ذوقی لدفع ہذین المنعین اختلف الشراح فی الطریق الذوقی
فبینہ الشارح بقولہ ولعل ذلک الطریق کما سیاتی انشاء اللہ تعالی وقال بعض الشراح الذوق الصحیح یحکم بان العلوم الجزئیۃ
الحاصلۃ لنا المتعلقۃ بالمعلومات المخصوصۃ لہا حقیقۃ بہا ہی ہی سواء کانت واحدۃ مشترکۃ بینہا او متعددۃ وہذہ الحقیقۃ ہی
المسماۃ بالعلم فان العلم لیس الا ما یترتب علیہ الآثار التی بہا یمتاز عن الجہل کالانکشاف والسرور والنعم وغیرہا وظاہر ان تلک
العلوم بنفس حقائقہا لا بسبب کونہا افراد الامر عرضی آخر یترتب علیہا تلک الآثار کما نعلم ان السوادات القائمۃ بالاجسام
بنفس حقیقتہا منشاء للآثار المترتبۃ علیہا والوجدان السلیم یحکم بان تصور تلک العلوم حاصل لکل احد حتی ان من لا یقدر علی
الکسب کالبلداء والصبیان یعلم علمہ بشیٔ ویعتقد بانہ عالم بذلک الشیٔ ولیس ہذا العلم العلم بالوجہ فانہ لا شک انہ یکون فیہ
علمان علم بنفس کنہ الوجہ وعلم بذی الوجہ بالوجہ والرجع الی الوجدان یحکم بان فی صورۃ تصورنا العلوم لیس الا علم واحد
متعلق بتلک العلوم کیف ولو فرض انہ لم یحصل لنا الا علم واحد متعلق بشیٔ ولم یحصل لنا مفہوم آخر سوی ذلک الشیٔ فبمجرد
التفاتنا بعد نعلم ہذا العلم ونعتقد انا عالمون بذلک الشیٔ فقد علم ان العلم بالعلم لیس علما بالوجہ انتہی وہذا الکلام مع طولہ لیس
تحتہ طائل لان علم العلم علی النحو الذی ذکرہ علم حضوری لیس بدیہیا ولا نظریا ولا کلام فیہ بل الکلام فی ان تصور حقیقۃ العلم
بدیہی او نظری وظاہر ان کل احد لا یعلم حقیقتہ ولو کفی عدم اکتساب ذلک العلم الحضوری فی اثبات بداہۃ حقیقۃ العلم لم یحتج
الی التطویل الذی ارتکبہ بل یکفی ان یقال علم العلم حضوری فحقیقۃ العلم لیست نظریۃ بل بدیہیۃ وقال البعض الآخر من
الشراح مراد المصنف بداہۃ العلم بالمعنی المصدری وتعسر تنقیح مصداقہ فالطریق الذوقی ہو ان علم النور وعلم السرور حصتان
خاصتان للعلم بالمعنی المصدری المطلق ولا شک فی ان بداہۃ الحصۃ الخاصۃ من المعنی المصدری الانتزاعی یستلزم
بداہۃ مطلقہا بکنہہ فان الحصۃ امر انتزاعی حاصل فی الذہن بکنہہا فان کنہ الانتزاعی ما ہو حاصل فی الذہن و

المطلق جزء له فيكون حاصلا بكنهه ايضا انتهى وانت تعلم انه لو كان المراد بدبهة العلم بالمعنى المصدرى لم يحتج باثباتها الى تجشم
دليل فان بدبهته بديهية لا سيما وقد ذهب المص الى ان بدبهة البديهى بديهية وايضا بدبهة العلم بالمعنى المصدرى غير قابلة للمنع
حتى يتكلف لدفع المنع الوارد على الاستدلال بتجشم طريق ذوقى الا ان يقال ان الاستدلال تنبيه والمنع الوارد عليه مكابرة
لابد لدفعها من سلامة الذوق والبعض الآخر من شراح حام حول هذا التوجيه لكنه زاد عليه وما زاد الا خبالا فقال العلم متصور
بعنوان الحاضر عند المدرك او مبدء الانكشاف او نحوه وهذا امر مشترك بين الجميع فمن راى ان العلم لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ذهب
الى انه بديهى ومن راى ان حقيقته غيره وهذا المفهوم عنوان وعرضى له ذهب الى انه نظرى فالذاهب الى البدبهة استدل
بان بدبهة الخاص يستلزم بدبهة العام وهذا بناء على ان المفهوم الذى استدل على بدبهته مفهوم انتزاعى وان افراده حصصه
وانه نوع بالنسبة اليها فسقط منع كون العام ذاتيا وان الانتزاعى على ما اشتهر بين المتاخرين حقيقته ليست الا ما انتزعه العقل
فسقط منع كون الخاص مدركا بالكنه انتهى وقد نبهناك على فساده فيما سبق فى فاتحة البحث ومع ما بيناه سابقا من وجوه الفساد
فى كلامه يرد عليه انه اذا لم يكن للعلم سوى المفهوم البديهى حقيقة كما يراه الذاهبون الى بدبهته على ما زعم هذا القائل فلا وجه لبنائه
على ما اعتقده المتاخرون من ان الانتزاعى لا حقيقة له سوى ما انتزعه العقل فقوله والانتزاعى على ما اشتهر بين المتاخرين حقيقته
ليست الا ما انتزعه العقل ليس له حاصل فانه اذا لم يكن للعلم حقيقة سوى المفهوم البديهى الحاصل فى الذهن كان العلم هو
الحاصل فى الذهن لا غير قطعا سواء كانت الكلية القائلة الانتزاعى لا حقيقة له الا ما انتزعه العقل صادقة او لا فافهم **قوله** ولعل
ذلك الطريق اعلم ان العام لا يجب ان يكون ذاتيا للخاص بل يجوز ان يكون عرضيا له فلا يلزم من تصور الخاص بالكنه تصور
العام مطلقا واما المطلق فهو جزء خارجى للمقيد فان المقيد هو المطلق مع القيد فتصور المطلق ضرورى عند تصور المقيد فاذا اخذ
العلم بالنور مقيدا لم يمكن ان يقال ان تصوره لا يستلزم تصور العلم المطلق لجواز ان لا يكون العلم المطلق ذاتيا للعلم الخاص
فاندفع بما ذكره الشارح من الطريق الذوقى منع كون العام ذاتيا للخاص واما منع كون العلم بالنور مدركا بالكنه فهو باق بحاله
اذ يجوز ان لا يتصور المقيد بالكنه بل بوجه ما فلا يلزم تصور المطلق الا بوجه ما فان قيل الكلام فى مفهوم المقيد وهو بديهى لا محالة
لكونه انتزاعيا قلنا ان كان الكلام فى المفهوم البديهى فلا حاجة الى الاستدلال على بدبهته ولا الى جعل الخاص مقيدا فان
المفهوم وحصته بديهيان بدبهة على ان الطريق الذى ذكره شائع فيما بينهم فلا يلائم تفسير الطريق الذوقى فى كلام المص بما ذكره قول
المصولى من عند نفسى الخ قال فى الحاشية فرق بين العام والخاص وبين المقيد والمطلق بوجوه الاول ان المقيد يجب
ان يكون مركبا خارجيا والمطلق جزء منه بخلاف الخاص فانه قد يكون بسيطا والعام عرضيا له والثانى ان العام يجب حمله على
الخاص بالذات او بالعرض بخلاف المطلق والمقيد لامتناع الحمل بينهما والثالث ان الخاص له صورتان مختلفتان

بالاجمال والتفصيل بخلاف المقيد فان له صورة واحدة تفصيلية اذا عرفت هذا فنقول ان استلزام تصور الخاص بنفسه لتصور العام
مشروط بكون الخاص مدركا بالكنه وكون العام ذاتيا له بخلاف المقيد اذ تصوره بنفسه يستلزم تصور المطلق لان الصورة التفصيلية
لا تحصل بدون الاجزاء فبديهة المقيد يستلزم بديهة المطلق وما اشتهر ان استلزام بديهة الخاص لبديهة العام مشروط
بالشرطين المذكورين فهو مما لا يلتفت اليه لما تقرر ان العلم بالكنه مختص بالنظري فما يكون مدركا بالكنه لا يكون بديهيا
فضلا عن ان يستلزم بديهة العام نعم الاستلزام بين التصورين مسلم عند الشرطين المذكورين ان كان العام جنسا قريبا
اذ العلم بالكنه لا يتوقف على العلم بجميع الذاتيات بالغة ما بلغت انتهى وقد عرفت سابقا ان اختصاص العلم بالكنه بالنظري
من هفوات المتاخرين بل يجوز ان يحصل الحد والمحدود معا دفعة فبديهة العلم بالخاص بالكنه يستلزم بديهة العلم بكنه العام
قطعا على الشرطين المذكورين وهذا اذا لم يشترط في العلم بالشئ بالكنه العلم بجميع ذاتياته بالغة ما بلغت وكان العام ذاتيا قريبا و
اما اذا اشترط ذلك فبديهة العلم بالخاص بالكنه يستلزم بداهة العلم بالعام بالكنه اذا كان العام ذا حد وان لم يكن ذا حد
فبداهة العلم بالخاص بالكنه يستلزم بداهة العلم بكنه العام لا بداهة العلم بالعام بالكنه اذ لا يمكن علمه بالكنه على هذا التقدير و
الحاصل ان العام اذا كان ذاتيا قريبا للخاص وكان الخاص مدركا بالكنه بالنظر او بالبديهة كان العام معلوما قطعا فان
كان العلم بالكنه مشروطا بالعلم بجميع ذاتيات الشئ بالغة ما بلغت وكان العام مما له ذاتيات وجب في علم الخاص بالكنه علم
العام بالكنه قطعا وان لم يكن العلم بالكنه مشترطا بالعلم بجميع الذاتيات او كان العام بسيطا لا ذاتي له لم يجب علمه بالكنه انما يجب
علم كنهه واما اذا كان العام ذاتيا بعيدا وعلم الخاص بالكنه فان لم يشترط في العلم بالكنه العلم بجميع الذاتيات لم يجب علم
العام الذي هو ذاتي بعيد للخاص اصلا وان اشترط ذلك وجب علمه قطعا فان كان العام ذا حد وجب علمه بالكنه وان كان
بسيطا وجب العلم بكنهه فقد علم بما ذكرنا ان ما اورده الشارح على استلزام بديهة العلم بالخاص بالكنه بديهة العلم بالعام من انه
لا مساغ لبديهة العلم بالخاص بالكنه مرفوع وان هذا الاستلزام ليس كليا بل كما يشترط فيه كون العام ذاتيا للخاص وكون
الخاص مدركا بالكنه كذلك يشترط فيه اما كون العام ذاتيا قريبا او كون جميع الذاتيات مدركة بالغة ما بلغت فافهم فان المقام لا يخلو
عن دقة **قوله** والقول بان الكلام لما اورد النظر على الدليل بان البديهي هو العلم بالنور مثلا لا التصور فليس تصور الخاص
او المقيد حاصلا عند حصول العلم بالنور فضلا عن ان يكون بديهيا كان للمجيب ان يجيب بانا لا نستدل ببديهة العلم بالنور على
بداهة حقيقة العلم حتى يقال انه لا يلزم من بداهة العلم بالنور بداهة تصوره فضلا عن بداهة تصور حقيقة العلم بل لا يلزم من
حصول العلم بالنور تصوره اصلا ولا تصور حقيقة العلم فضلا عن بداهة تصورها بل نستدل ببداهة تصور مفهوم العلم بالنور
الذي هو مفهوم مقيد بديهي على بداهة تصور مفهوم العلم المطلق ولا شك في ان بداهة تصور مفهوم المقيد يستلزم بداهة تصو

مفهوم المطلق فدفعه بان ذلك لا يجدي نفعا اذ لا يلزم منه بداهة حقيقة العلم بالكنه بل يكفي لتصور مفهوم المقيد البديهي تصور المطلق بوجه اجمالي حاصل في الذهن في ضمن المقيد والكلام ليس في تصوره بوجه اجمالي حاصل في الذهن في ضمنه فانه بديهي قطعا بل الكلام في العلم بالكنه لا في العلم بكنهه فانه بديهي البتة فالظاهر من كلام الشارح انه اراد ان بداهة مفهوم المقيد البديهي بكنهه لا يستلزم بداهة حقيقة العلم بالكنه بل يجوز ان يكون علمها بالكنه نظريا فلا يجدي الاستدلال نفعا اذ لا ينفي نظرية حقيقة العلم فمراده بعلمه بوجه اجمالي علمه بكنهه بالوجه الاجمالي لا نفس حقيقة المجملة التي هي في مرتبة الحدود . وبناء كلامه على ان الكلام ههنا في العلم الحقيقي لا في المعنى المصدري ولا في مفهوم مبدء الانكشاف ونحوه اذ لو كان الكلام في المعنى المصدري او في مفهوم مبدء الانكشاف ما احتيج الى الاستدلال على بداهة العلم اذ لا يرتاب احد في بداهة المفهومين المذكورين فلا يرد عليه ان الكلام في المعنى المصدري والعلم بالنور حصة منه وهذه الحصة بديهية التصور وبداهة تصورها يستلزم بداهة تصور المطلق قطعا ولا يمكن ان يكون تصوره علما بالكنه اذ ليس له حد لبساطته فلا يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون علمها بالكنه نظريا فالاستدلال نفي نظرية العلم قطعا نعم يرد على الشارح ان كلامه مبني على ان العلم بكنه الشيء بديهي مطلقا وعلمه بالكنه نظري مطلقا وقد نبهنا على فساده فيما سبق ولو كان الامر كما زعم كان النزاع لفظيا كما سلف فالوجه ان يقال انه ان اريد بالعلم المقيد البديهي الذي استدل ببداهته على بداهة العلم المطلق العلم بمفهوم العلم المصدري المتعلق بشيء خاص فبداهته مسلمة لكن لا يلزم منه الا ان يكون العلم المطلق بالمعنى المصدري بديهيا ولا نزاع فيه انما النزاع في العلم الحقيقي وان اريد به العلم بحقيقة العلم المتعلق بشيء خاص فلا نسلم بداهته فضلا عن ان يستلزم بداهته بداهة العلم بحقيقة العلم المطلق ولعلك قد تفطنت بما تلونا عليك بان القول الفصل في هذا المقام ان العلم بالمعنى المصدري ومفهوم مبدء الانكشاف ونحوه من البديهيات الاولية والعلم الحقيقي الذي هو مصداق المعنى الاول من النظريات الغريقة في الخفاء **قوله** ولهذا افترقت الفرق علم انهم اختلفوا في العلم اختلافا عظيما فلنقص عليك حاله فنقول المذاهب التي بلغتني ثلثة عشر الاول ان العلم اضافة وتعلق بين العاقل والمعقول وهذا ما ينسب الى بعض المتكلمين النافين للوجود الذهني وهم يجوزون الاضافة الى المعدوم الصرف فيما اذا لم يكن المعلوم موجودا في الخارج الثاني مذهب علمائنا الماتريدية القائلين بان العلم صفة بسيطة ذات اضافة الى المعلوم سواء كان المعلوم موجودا او معدوما ولا يبالون بتعلق تلك الصفة بالمعدوم الصرف فيما اذا كان المعلوم غير موجود في الخارج لنفيهم الوجود الذهني وهؤلاء يسمونه بالحالة الانجلائية الثالث مذهب الفلاسفة القائلين بالوجود الذهني للاشياء بانفسها في الذهن الذاهبين الى ان العلم هو الحاضر عند المدرك ومصداقه ليس حقيقة واحدة بل هو في علم المدرك بذاته وصفاته ومعلولاته نفس المعلوم اياما كان وفي علمه بالاشياء الغائبة عنه صور تلك الاشياء الحاصلة عند المدرك المتحدة معها بالحقيقة المغايرة اياها بالاعتبار فهي بالحقيقة ليست من مقولة واحدة بل من مقولة المعلوم اية ما كانت الرابع مذهب الاشراقية القائلين بان الموجود في الذهن مثال المعلوم وشبحه

المغايرا ياه بالحقيقة وہذا العلم بہ وہو عندہم من مقولة الكيف الخامس مذہب لصدر الشيرازی المعاصر للمحقق الدوانی من ان الاشياء
تحصل فی الذہن فتنقلب فی الذہن كيفا فصورہا الذہنية التی ہی من مقولة الكيف ہی العلم بہا والفرق بين ہذا المذہب
والمذہب الثالث ان ہذا القائل يظن ان الشئ يحصل فی الذہن بنفسہ لكنہ ينقلب فی الذہن كيفا وينسلخ عن حقيقتہ التی
ہی لہ فی الخارج عند حصولہ فی الذہن بخلاف اصحاب المذہب الثالث فانہم يرون ان حقائق الاشياء باقية عند حصولہا
فی الذہن والفرق بينہ وبين المذہب الرابع ان ہذا القائل يظن ان الاشياء تحصل بانفسہا فی الذہن لكنہا تنقلب فی الذہن
كيفا بخلاف اصحاب المذہب الرابع فان الاشياء لا تحصل بانفسہا فی الذہن عندہم بل انما تحصل فی الذہن امثالہا واشباحہا
السادس مذہب لصدر الشيرازی فی الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسہا فی عالم آخر والنفس مبدعة لتلك
الصور السابع مذہب صاحب الافق المبين من ان العلم عبارة عن الوجود الانطباعی للصورة الحاصلة فی الذہن يعنی حصول
الصورة الثامن مذہب القائلين بان العلم ہی الحالة الادراكية المعبر عنہا بدانش وفی ہذا المذہب مذہبان احدہما مذہب
المعصوم وبعض المتاخرين من ان تلك الحالة انتزاعية مختلطة متحدة مع الصورة والآخر انہا صفة منضمة متعلقة بالصورة الذہنية
تعلق الفعل بما وقع عليہ موجودة بوجود مغاير لوجود الصورة وہذا الا يغاير مذہب الماتريدية الا انہم لا يقولون بالوجود الذہنی واصحاب
ہذا المذہب يقولون بہ لكنہم اختلفوا فيما بينہم فذہب الجمہور منہم الی ان الاشياء حاصلة بانفسہا فی الذہن فصورہا المتحدة معہا
بالحقيقة ہی متعلقات العلم واختلف ہولاء فی ان الحصول فی الذہن ہل ہو عبارة عن الحلول فيہ وہو من قبيل حصول الشئ
فی الزمان او المكان وذہبنا نحن الی ان الحاصل فی الذہن امثال الاشياء واشباہہا المخالفة لہا بالحقيقة وہی متعلقات
العلم بالذات فان عدت ہذہ الاختلافات اختلافات فی العلم من حيث كونہا اختلافات فی متعلق العلم كانت المذاہب اربعة
والا كان فيہ مذہبان الاول ان الحالة الادراكية صفة انتزاعية والثانی انہا صفة انضمامية فہذہ تسعة مذاہب والعاشر مذہب
القائلين بان العلم ہو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثانی عشر مذہب من يقول ان العلم ہو انتقاش المدرك بصورة
ويجعلہ من مقولة الانفعال والثالث عشر مذہب الشارح وہو ان العلم ہو الواجب سبحانہ فہذہ ہی المذاہب التی وقفت عليہا
وما ذہب اليہ البعض من ان العلم ہو مقارنة العاقل والمعقول فی العقل الفعال فلعلہ ہو المذہب العاشر واما الاحتمالات
العقلية فلا تكاد تحصی وتحقيق الحق وابطال الباطل ياتی ان شاء اللہ تعالی فی الحواشی المستانفة **قولہ** وتفصيلہ ظاہر ہذا الكلام
يدل علی ان الاختلاف انما ہو فی علم النفس بما ہو غير ذاتہا وصفاتہا وليس الامر كذلك فان المتكلمين القائلين بكون العلم
اضافة او صفة ذات اضافة يقولون ان العلم مطلقا سواء كان علما بذات المدرك وصفاتہ ومعلولاتہ او بما وراءہا اضافة او
صفة ذات اضافة فالاختلاف معہم لا يختص بعلم المدرك بما سوی ذاتہ وصفاتہ ومعلولاتہ لكن لما لم يكن جميع المذاہب حاصلة

فی مطلق العلم الشامل لعلم المدرک بذاته وصفاته ولعلمه بالاشیاء الغائبة عنه کمذہب من یقول ان العلم ہو الصورة الحاصلة المتحدة بالحقیقة مع المعلوم او انه مثال للمغایر له بالماہیة او ان العلم بالاشیاء الغائبة عنه ہو الحالة الادراکیة وعلمه بذاته وصفاته نفس ذاته وصفاته فخص مورد النزاع لعلم النفس بما سوی ذاتها وصفاتها والتفصیل ان مطلق العلم اما حقیقة واحدة مشترکة بین علم الواجب وبین علم الممکن او لا علی الاول اما ان یکون عبارة عن نفس الاضافة والتعلق وہو مذہب بعض المتکلمین او یکون عبارة عن صفة ذات اضافة وہو مذہب علمائنا الماتریدیة او یکون عبارة عن اتحاد العاقل مع المعقول والعقل الفعال وہو مذہب **فرفوریوس** واتباعه او یکون عبارة عن الوجود الذی ہو نفس الواجب وہو مذہب الشارح وعلی الثانی اما ان یکون علم الممکن مطلقا سواء کان علمه بذاته وصفاته او علمه بالاشیاء الغائبة عنه حقیقة واحدة مغایرة بالذات لعلم الواجب سبحانه وہو الذی ذہبنا الیه فان علم الواجب تعالی سواء کان بذاته او بغیره نفس ذاته الحقة عندنا وعلم من سواه سبحانه سواء کان عقلا او نفسا حالة ادراکیة انجلائیة یعبر عنها بدانش لکنها اذا تعلقت بذات المدرک وصفاته سمیت علما حضوریا واذ تعلقت بالاشیاء الغائبة عنه کان تعلقها بها بواسطة اشباحها المرتسمة فی المدرک المحاکیة لها المغایرة ایاہا فیکون تعلقها بالاشباح اولا وبالذات وبذوات الاشباح ثانیا وبالعرض فتلک الحالة اذا قیست الی الاشباح کانت علما حضوریا اذ لا وساطة ہناک للصورة والاشباح من صفات النفس او انفعل لقیامها بها فعلمها من قبیل علم المدرک لصفاته واذ قیست الی ذوات الاشباح کانت علما حصولیا لکون الصور اعنی الاشباح وسائط فی الانکشاف واما ان لا یکون علم الممکن مطلقا حقیقة واحدة وذلک بان یکون العلم الحضوری ای ما لا یکون بوساطة الصور عین ذات المدرک ذاتا واعتبارا ولا یکون العلم الحصولی کذلک فاما ان یکون العلم الحصولی حقیقة واحدة او لا یکون کذلک بل یکون عین المعلوم حقیقة وغیره بالاعتبار فیکون العلم حقائق متخالفة حسب تخالف المعلومات بالحقائق وعلی الثانی اما ان یکون العلم صفة قائمة بالعالم وہو مذہب الجمہور من ان العلم ہو الصورة الحاصلة القائمة بالذہن المتحدة مع المعلوم حقیقة او یکون العلم صورا قائمة بانفسها وہو ما ذکره الصدر الشیرازی فی الاسفار وعلی الاول اما ان یکون العلم عبارة عن الحاصل فی الذہن من الاشیاء اعنی اشباحها المغایرة لها بالحقیقة وہو مذہب الشیخ المقتول واتباعه ومذہب الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی آئل الی ہذا المذہب او لا یکون کذلک فاما ان یکون العلم عبارة عن انطباع الصورة فی الذہن اعنی الحصول الذہنی وہو مذہب صاحب الافق المبین او عبارة عن انتقاش النفس بالصورة وہو مذہب القائلین بان العلم انفعال او عبارة عن حالة اخری فتلک الحالة اما انتزاعیة وہو مذہب المصو وبعض المتاخرین او انضمامیة وہو مذہب العلامة القوشجی وغیره فہذا ضبط المذاہب المشہورة التی عثرنا علیها

قوله فاما باضافة فقط ہذا مذہب العوام من المتکلمین وبطلانه ان النزاع انما ہو فی العلم بمعنی مبدء الانکشاف ولا یمکن

ان يكون مبدء الانكشاف حقيقة نفس الاضافة والتعلق لان الاضافة امر انتزاعي فلا واقعية له الا باعتبار منشاء الانتزاع
فالعلم حقيقة منشاء انتزاع الاضافة لا نفسها ويشكل عليهم ان الاضافة لا يعقل الا بين شيئين والمعلوم قد يكون معدوما في
الخارج فلا يتعلق العلم بالمعدوم الخارجي مع ان تعلق العلم به ضروري ولا سبيل لهم الى القول بوجود المعدومات الخارجية
في الذهن لنفيهم الوجود الذهني ولا الى ارتكاب ثبوت المعدومات بدون الوجود لان ذلك صريح البطلان فالمعدوم الخارجي
لما كان معدوما محضا ولا شيئا بحتا استحال تعلق العلم به وايضا العلم يساوق التميز ومن المستحيل امتياز اللاشيء المحض هذا
كما يبطل هذا المذهب يبطل مذهب الماتريدية ايضا لانهم ايضا نافون للوجود الذهني ولثبوت المعدوم فيلزم عليهم ايضا تعلق
العلم باللاشيء البحت وتميز المعدوم الصرف ولا غبار على مذهب الماتريدية غير انه يلزم عليهم تميز المعدوم المطلق وتعلق العلم
به كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى ثم يرد على القائلين بكون العلم اضافة ان الاضافة ليست موجودة في الخارج والوجود عندهم
محصور في الخارجي فالعلم عندهم معدوم مطلق ولا شيء بحت وهو صريح البطلان فافهم **قوله** وهو وصف ذو اضافة هذا
هو مختار علمائنا الماتريدية كثرهم الله تعالى ويسمون ذلك الوصف بالحالة الانجلائية وهو لاء شكر الله سعيهم قد اصابوا في ان
منشاء الانكشاف هي الحالة الانجلائية لكنهم قد اخطاؤا في نفي الوجود الذهني اذ يلزمهم في علم المعدومات الخارجية ارتكاب تعلق
العلم باللاشيء المحض وتميز المعدوم الصرف وايضا قد غلطوا في القول بان علم الواجب سبحانه ايضا هي تلك الحالة الانجلائية
فان الحق ان علمه سبحانه عينه هذا وقد اختلف هولاء في ان العلم اي العلم المطابق للواقع والجهل اي العلم الغير المطابق له بل
هما متحدان بالحقيقة او متغايران والحق هو الاول فمطلق العلم معنى واحد يختلف باختلاف المعلوم فالمعلوم ان كان متحققا في الواقع
كان العلم المتعلق به علما مطابقا والا كان جهلا غير مطابق **قوله** فعلى الاول من مقولة الكيف الذاهبون الى ان العلم هي الحالة
المعبرة عنها بالانكشاف فرقتان فرقة زعمت انها انتزاعية وفرقة ايقنت انها انضمامية وكلهم يرون انها من مقولة الكيف
لصدق رسم الكيف عليها وما يظن من انها على تقدير كونها انتزاعية لا تكون من مقولة الكيف لانحصار الكيف في الاعراض
الانضمامية في غاية السقوط لان كثيرا من الكيفيات امور انتزاعية كالزوجية والفردية وغيرهما ثم ان القول بكون تلك الحالة انتزاعية
باطل لان الكلام انما هو في العلم الذي هو منشاء الانكشاف حقيقة ومنشاء الانكشاف حقيقة يستحيل ان يكون امرا انتزاعيا وان التجأ الى
منشاء الانتزاع كان هو العلم حقيقة دون الحالة الانتزاعية فالحق ان الحالة التي هي منشاء الانكشاف حقيقة انضمامية **قوله**
وعلى الثاني القائلون بان الصورة الحاصلة في الذهن هي العلم افترقوا فرقتين فرقة مذهب الى ان الحاصل من الشيء في الذهن الذي
هو العلم مثال ذلك الشيء وشبحه المغاير له بالماهية وفرقة تزعم ان الحاصل من الشيء في الذهن نفس حقيقته وهو العلم فالاولون يذهبون
الى ان العلم مطلقا وهو شبح الحاصل في الذهن من مقولة الكيف والآخرون وان كانوا يقولون ان العلم من مقولة الكيف لكن

ذلك لا يستقيم على مذهبهم بل العلم عندهم تابع للمعلوم فان كان المعلوم جوهرا كان العلم جوهرا وان كان كيفا كان هذا كيفا وهكذا ولا
يتضح حقيقة الحال الا ببسط واسهاب فی المقال فنقول ههنا مقامان الاول ان هؤلاء الذاهبين الى كون العلم هو الحاصل فی الذهن
سواء كان نفس الشیء او مثاله لما ذا ذهبوا الى ذلك وهل ما ادعوه دليلا على رأيهم حق او باطل والثانی ان النزاع بين القائلين
بحصول الاشياء بانفسها وبين القائلين بحصول الاشباح فی ای امر وان الحق مع ای من الطائفتين اما المقام الاول
فتفصيله ان جمهور الفلاسفة لما رأوا ان صور الاشياء تحصل فی المدرك والاذهان عند العلم بها كما يشهد به الرجوع الى الوجدان
ويدل عليه دلائل الوجود الذهنی زعموا ان مناط انكشاف الاشياء عند المدرك هی صورها الحاصلة فی ذهن المدرك فغير الحاصل
فی الذهن ليس علما بل هو العلم اذ العلم هو منشأ الانكشاف وهو الصورة وايضا لما ابطل هؤلاء كون العلم عبارة عن زوال امر و
احالوا ان لا يحصل ولا يزول شیء عند العلم بامر لامتناع استواء حال العلم وما قبله بالبداهة اوجبوا ان يحصل امر فی المدرك عند العلم
بشیء والحاصل فی المدرك هو صورة ذلك الشیء فهی العلم به وربما قال قائلهم ان ادلة الوجود الذهنی ان تمت دلت على ان العلم
هو الحاصل فی الذهن وربما اعتصم من يوثق به منهم بان العلم قد يكون مطابقا وقد يكون جهلا غير مطابق فالعلم يتصف بالمطابقة
واللامطابقة بمعنى العدم وغير الصورة لا يتصف بهما فالعلم هی الصورة فهذا ما بلغنی من كلامهم ولا يذهب على ذی مسكة ان كل ما حسبوا
لغو لا طائل تحته اما الاول فلان حصول صور الاشياء فی الذهن عند العلم بها مسلم لا ريب فيه لكن لا يلزم منه ان يكون منشأ الانكشاف
هو الحاصل فی الذهن لجواز ان يكون الحاصل فی الذهن متعلق العلم ولا يكون هو نفس العلم ولا يجب ان يكون كل ما لا بد منه فی
انكشاف الاشياء علما بالاشياء وذلك ظاهر جدا واما الثانی فلانه لا يلزم من عدم كون العلم زوال امر وامتناع استواء حال العلم و
ما قبله الا ان يوجد فی المدرك صفة لم تكن فيه قبل الادراك هی منشأ الانكشاف واما ان يكون تلك الصفة صورة المعلوم فغير
لازم لجواز ان يكون الحالة الانجلائية متعلقة بصورة المعلوم واما الثالث فلان المذكور فی كتب القوم لاثبات الوجود الذهنی
اربعة دلائل الاول انا نحكم على ما ليس موجودا فی الخارج فيجب وجوده فی الذهن وهذا انما يدل على ان المحكوم عليه يجب وجوده فی
الذهن لا على ان العلم هو الحاصل فی الذهن والثانی ان الكلی موجود وليس فی الخارج فهو فی الذهن وهذا ايضا لا يدل على كون
الصورة علما والثالث ان اضافة العلم الى شیء يستدعی وجوده فما لا وجود له فی الخارج وقد تعلق به العلم موجود فی الذهن اذ لا يعقل
الاضافة الى المعدوم الصرف وهذا ايضا انما يدل على ان متعلق العلم موجود فی الذهن لا على ان العلم هو الصورة الحاصلة فی الذهن
والرابع ان القضايا الحقيقية لا يكون الحكم فيها على الموجودات الخارجية ولا بد ان يكون للمحكوم عليه وجود واذ ليس فی
الخارج فهو فی الذهن وهذا ايضا انما يدل على وجود المحكوم عليه فی الذهن لا على كون العلم هو الصورة واما الرابع فهو فی
غاية السخافة فان المطابقة واللامطابقة ان اريد بهما مطابقة المعلوم والاتحاد معه بالحقيقة والماهية وعدمها او اريد بهما انطباق

المثال على ما هو مثال له وعدمه فكون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من اوصاف العلم ممنوع فانه اول النزاع وليس مدار الجهل المركب والعلم المقابل له على اتصاف العلم بهما بهذا المعنى وان اريد بهما الانكشاف الواقعي وعدمه فمسلم انهما من شئون العلم ولا نم ان الكشف الواقعي وعدمه لا يتصف به غير الصورة فالغلط انما نشار من اشتباه المطابقة واللامطابقة بالمعنى الاخير بالمعنى الاول واما المقام الثاني ففيه مبحثان الاول تحديد محل النزاع وتصويره وذلك انه لا يرتاب في ان الاشياء اذا علمت يحصل منها في الذهن معان ومفاهيم لم تكن حاصلة فيه قبل فزيد مثلا اذا ابصرناه والانسان مثلا اذا عقلناه حصل في اذهاننا من زيد امر لم يكن حاصلا فيها من قبل ومن الانسان معنى لم يحصل فيها قبل فاختلف القائلون بالوجود الذهني في ان الحاصل في الذهن بل هو نفس ذلك الشئ الذي حصل منه في الذهن هذا الحاصل وعينه بالحقيقة او امر مغاير له فذهب جمهور المشائية الى ان الحاصل من الشئ في الذهن عين ذلك الشئ حقيقة وذهب شيخ الاشراق الى انه مغاير لذلك الشئ بالحقيقة والماهية فالحاصل من زيد والانسان في الذهن عند الاولين نفس حقيقة زيد والانسان الا انه لا يترتب على الحاصل منهما في الذهن آثار تترتب هي عليهما في نحو وجودهما الخارجي والحاصل نفس حقيقتهما وعند الآخرين ليس الحاصل في الذهن نفس حقيقتهما بل مثالهما وشبحهما حتى ان الحاصل في الذهن منهما كالصورة المنعكسة من الشئ المنطبعة في المرآة فصورة زيد الحاصلة في الذهن ليست عينه كالصورة المنعكسة من زيد المنطبعة في المرآة ليست عينه وانما اطلاق زيد على صورته الذهنية كاطلاق اسمه على تمثاله كذا معنى الانسان الحاصل في الذهن ليس عين الانسان بل كانه تمثال للحقيقة الانسانية واطلاق الانسان على المعنى الحاصل تجوز كاطلاق اسم الشئ على تمثاله ولذا لا يترتب على الحاصل في الذهن آثار الشئ فالصورة الذهنية الحاصلة من زيد ليست زيدا ولا انسانا ولا قائما ولا قاعدا ولا ابا ولا ابنا ولا غير ذلك كما ان المعنى الحاصل من الانسان ليس انسانا ولا حيوانا ولا ناطقا ولا ضاحكا ولا كاتبا وليس عدم ترتب آثار الشئ على الحاصل منه في الذهن لاجل انه موجود بوجود ظلي بل لاجل انه ليس ذلك الشئ انما هو شبح المغاير له فهذا تحديد محل النزاع وتحريره ثم اختلف الاولون فيما بينهم فذهب بعضهم الى ان الحاصل في الاذهان نفس الموجود في الاعيان وان الموجود في الذهن والمتحقق في الخارج واحد بالعدد وهو مذهب المحقق الدواني في حواشيه على شرح التجريد وذهب البعض الى ان الماهيات محفوظة ذهنا وخارجا دون الاشخاص واليه يشير كلام الشيخ في قاطيغورياس الشفاء وفي فصل العلم من الهيات الشفاء فانه ذهب هناك الى انحفاظ الماهيات في الذهن فهم العطل انحفاظ الشخص بعينه المبحث الثاني في تحقيق الحق في هذا المقام فاعلم ان كون العلم هي الصورة الحاصلة في الذهن باطل مطلقا سواء كانت الصورة متحدة مع ذي الصورة في الحقيقة او مغايرة له فيها كما سياتي انشاء الله تعالى اما ان الحاصل من الشئ في الذهن بل هو شبح الشئ او نفس حقيقته فالحق في ذلك ان الحاصل في الذهن من الشئ ليس نفس حقيقته بل شبحه ومثاله و

ان كان مخالفا لما عليه السواد الاعظم واعتمدوا عليه في اثبات حصول الاشياء بانفسها في الذهن ليس قابلا للتعويل ولنمهد قبل تفصيل
ذلك مقدمة وهي انه يستحيل ان يحصل الاشخاص العينية بما هي اشخاص في الذهن اما اولا فلان الواحد بالعدد لا يتعدد وجوده بالبديهة
اذ لا معنى لموجودية شيء واحد بوجودين واما ثانيا فلان تعدد الوجود مساوق لتعدد التشخص ومن المستحيل بديهة تشخص شخص واحد بتشخصين
وصيرورة شخص واحد بما هو كذلك شخصين وهذا ظاهر غني عن تجشم الابانة فقد بطل مذهب من يرى ان الموجود في الذهن والموجود
في الخارج واحد بالعدد اذا عرفت هذا فاعلم ان الذاهبين الى حصول الاشياء بانفسها في الذهن استدلوا على مذهبهم بوجهين
الاول ان شبح الشيء مباين له ومباين الشيء لا يمكن ان يكون كاشفا له والحاصل من الشيء في الذهن كاشف له لا محالة
فالشبح ليس حاصلا من الشيء في الذهن وهذا في غاية السقوط فان امتناع كون مباين الشيء كاشفا له لم يدل عليه بعد دليل
ودعوى الضرورة في ذلك غير مسموعة بل هذه المقدمة لا تكاد تفترق من اصل الدعوى الا في العنوان على ان ذلك لا يستقيم
على اصولهم في كثير من فصولهم فانهم يذهبون الى ان وجه الشيء المباين له بالحقيقة ربما يكون كاشفا له فلما جوزوا ان يكون وجهه
الحاصل في الذهن كاشفا له فهلا جوزوا ان يكون شبحه الحاصل فيه كاشفا له فان زعموا ان كاشف الشيء لا بد ان يكون محمولا
عليه والشبح لا يحمل على ذي الشبح ففيه ان الاثر الحاصل من الشيء في الذهن ان كان متحدا معه على رايهم بحسب الماهية فليس متحدا معه
في الوجود لان وجوده ذهني ووجود الشيء خارجي على انه لا يرتاب في ان تمثال الشيء قد يكون كاشفا له ومراة لملاحظته فلما جاز
ذلك فلم لا يجوز ان يكون شبح الشيء كاشفا له ومراة لملاحظته الثاني ان دلائل الوجود الذهني ان تمت دلت على حصول الاشياء
بانفسها في الذهن فانها تدل على ان ما يتعلق به العلم لا بد ان يكون حاصلا في الذهن ممتازا عنده فلا بد من تمثل نفس الشيء
في الذهن فان تعلق العلم بالشبح المغاير للشيء لا يكفي لانكشاف الشيء وامتيازه وعلى ان المحكوم عليه لا بد ان يكون موجودا في الذهن
فان الحكم على شبح الشيء المغاير له لا يتعدى من التمثال اليه فلا بد ان يتمثل في الذهن نفس الشيء والجواب اما عن الاول فهو
ان الشخص الخارجي لا يحصل بنفسه في الذهن كما مر في المقدمة الممهدة بل الحاصل فيه انما هو امر مغاير له وجودا وتشخصا وان شاركه
في الماهية النوعية كما يظن هؤلاء فلما كفى تعلق العلم بالامر المغاير للشيء وجودا وتشخصا في انكشاف الشخص العيني فلم لا يكفي تعلق العلم
بالشبح الماخوذ منه المغاير اياه في انكشافه وايضا لما جوز هؤلاء ان يكون تعلق العلم بوجه الشيء المباين له بالماهية الحاصل في الذهن
المغاير لذلك الشيء بالماهية وبالوجود والتشخص كافيا في انكشاف نفس الشيء فما بالهم لا يجوزون ان يكون تعلق العلم بشبح الشيء
كذلك فيكون للشبح علاقة مع ذي الشبح بها يكون تعلق العلم بالشبح كافيا في انكشاف ذي الشبح وايضا الصورة الحاصلة في
الذهن من زيد مثلا المشاركة له بحسب الماهية على راي هؤلاء لها نحوان من العلاقة مع زيد الاول انها محاكية زيد والثاني انها مشاركة
له بالماهية فلا يخلو اما ان يكون العلاقة التي بها يكون الصورة كاشفة لزيد هي المحاكات فهي متحققة بين الشبح وبين ذي الشبح

ايضا او يكون هي المشاركة في الماهية فيلزم ان يكون الصورة الحاصلة من زيد كاشفة لعمرو لانها يشاركه ايضا في المهية على
راي هولاء فان زعموا ان مجموع العلاقتين يورث الكسب فعليهم ان يدلوا على ذلك ببرهان على ان الفطرة لعلها تكفي مؤنة
ابطال هذا الاحتمال فان حال الصور الذهنية بالقياس الى ذوات الصور كحال التمثال بالقياس الى ما هو تمثال له فلما كان
التمثال مما ينتقل منه الذهن الى ذي التمثال فلم لا يجوز ان يكون الشبح مما ينتقل منه الذهن الى ذي الشبح فان قيل على تقدير
القول بحصول اشباح الاشياء في الذهن يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء معلوما بالكنه او بكنهه اذ المعلوم على هذا التقدير
اولا وبالذات هو الشبح وثانيا وبالعرض هو ذو الشبح والشبح كانه وجه لذي الشبح فعلى هذا التقدير ينحصر العلم في العلم بالوجه قلنا على
تقدير القول بحصول الشبح حصول نفس الشئ في الذهن مستحيل كما سيلوح فان اريد بالعلم بالشئ بالكنه او علمه بكنهه ما يحصل فيه
نفس الشئ او نفس ماهيته فهو مستحيل قطعا واستحالته لازمة ملتزمة وان اريد به ما ينكشف فيه نفس الشئ او نفس ماهيته فانتفاؤه
غير لازم على تقدير القول بالشبح فان من الاشباح ما هو شبح لنفس الشئ او لنفس ماهيته كمعنى الانسان او معنى الحيوان الناطق
الحاصلين في الذهن وهو كاشف لنفس الشئ او لنفس ماهيته وحصول نفس الشئ في الذهن غير ضروري في انكشافه وليس
النزاع الا فيه فدعوى الضرورة فيه غير مسموعة ومنها ما هو شبح لوجه الشئ كمعنى الكاتب الحاصل في الذهن فانه شبح لعرضي
الانسان فهو كاشف لذلك العرضي وبواسطته للانسان مثلا فالعلم المتعلق بالقسم الاول من الشبح علم الشئ بالكنه او علم بكنه
الشئ والعلم المتعلق بالقسم الثاني منه علم الشئ بالوجه وقد فصلنا ذلك فيما سبق في شرح قول المص وهو الحاضر عند المدرك
واما عن الثاني فهو انه اما ان يكون الحكم على الشخص العيني او على صورته الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل المناهض
على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء بانفسها في الذهن اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون المحكوم
عليه هو الهوية الخارجية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية
لصدق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في المهية كما هو مذهب هولاء او مغايرة لها بالماهية كما هو مذهب اصحاب
المثال اذ على هذا التقدير لا يكون وجود شخص من المهية كافيا في صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجود عمرو لا يكفي لصدق
الحكم على زيد فعلى هذا التقدير لا يكون القول بالوجود الذهني مجديا اصلا ولو قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن واما على
التقدير الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة الذهنية الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة
لها وجودا وتشخصا وان كانت مشاركة لها في المهية فلم لا يتعدى الحكم على شبح شئ منه الى ذلك الشئ فالتغاير بحسب الوجود
والتشخص فقط والتغاير بحسب الوجود والتشخص والماهية جميعا سيان في الامتناع عن الصدق والحمل وعدم الامتناع
عن الكشف والمرآتية على انه لما تعدى الحكم على الوجه الحاصل من الشئ الى ذلك كما يحكم على المتحيز بانه مشار اليه فيتعدى الحكم

من معنى التحيز الى الجسم فلم لايتعدى الحكم من شبح الشئ الى ذلك الشئ وبالجملة فدلائل الوجود الذهنى لاتدل على حصول الاشياء بانفسها فى الذهن كما حسبه الجمهور فقد بان بما ذكرنا انما عولوا عليه فى اثبات حصول الاشياء بانفسها فى الذهن لاينبغى ان يعول عليه واما ابطال رائهم فتفصيله ان هولاء اختلفوا فى ان حصول الاشياء بانفسها فى الذهن هل هى من قبيل حصول العرض فى موضوعه اوليس من ذلك القبيل بل الصور الموجودة فى الذهن قائمة بانفسها والاول مذهب الجماهير والثانى مذهب العلامة القوشجى والصدر الشيرازى وسياتى انشاء الله تعالى ابطال المذهب الثانى بابسط وجه فى شرح قول المص فانها من حيث الحصول فى الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم واما المذهب الاول ففيه مذهبان الاول مذهب المحقق الدوانى واشياعه من انحفاظ الهوية العينية فى الذهن وقد ابطلناه فى المقدمة الممهدة التى ذكرناها آنفا وتفضيحه ان حصول الشئ فى الذهن لما كان عبارة عن الحلول فيه كان الهوية الجوهرية العينية عند حصولها فى الذهن حالة وعرضا فى الذهن فكيف يذهب وهم عاقل الى ان الهوية الجوهرية العينية قد صارت عرضا وتشخصها باق كما كان وايضا التشخص الخارجى الحاصل فى الذهن اما ان يكون موجودا فى الذهن بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية اولا يكون كذلك على الاول يكون بما هو موجود بوجود ظلى لايترتب عليه الآثار موجودا بوجود اصلى يترتب هى عليه وهو صريح البطلان وعلى الثانى يكون الوجود الخارجى منسلخا عنه عند حصوله فى الذهن فيكون التشخص الخارجى منسلخا عنه عند حصوله فى الذهن ضرورة تساوق الوجود والتشخص فلا معنى لانحفاظ الهوية العينية فى الذهن والثانى مذهب الجمهور وهو انحفاظ المهية ذهنا وخارجا ويبطله اولا انا قد حققنا فى فواتح مبحث الجعل ان مصداق الوجود نفس المهية بلا زيادة امر عليها وانضمام عارض اليها فالمهية التى توجد فى الخارج بنفس ذاتها بلا انضياف عارض اليها مصداق للموجودية الخارجية والوجود الخارجى هو نحو الوجود الذى يترتب عليه الآثار الخارجية فالمهية التى توجد فى الخارج يستحيل وجودها فى الذهن والا كانت عند وجودها فى الذهن مصداقا للموجودية الخارجية ومنشاء لترتب الآثار العينية وهو صريح البطلان وثانيا انه لو حصلت المهية الجوهرية بنفسها فى الذهن كانت حالة فيه والحلول نحو من الوجود فيكون مصداق الحلول نفس حقيقتها لما حققنا فيما سبق من ان مصداق الوجود فى كل شئ عينه فيكون نفس الحقيقة الجوهرية بذاتها مصداقا للحلول فى المحل والحاجة اليه فلا تكون حقيقة جوهرية بل طبيعة ناعتية عرضية فيستحيل وجودها بدون الموضوع فلا يوجد فرد منها قائما بذاته وثالثا ان حصول الماهيات الخارجية بانفسها فى الذهن انما يتصور لو كان التشخص عبارة عن المهية المعروضة للتشخص حتى يمكن ان يحصل الماهية فى الذهن بعد تجريده اياها عن التشخص العارض واذ قد بطل كون التشخص عارضا للمهية وثبت انه نفس المهية كما مر منا اشارة اليه بطل حصول المهيات الخارجية فى الذهن و مما اعضل الامر على هولاء انه يلزم ان يكون الجوهر عرضا فى الذهن وقد اجابوا عنه بوجوه واهية سنتلوها عليك ونبين

فسادها فيما بعد انشاء الله تعالى فقد اتضح حق الاتضاح ان الحق هو القول بحصول الاشباح وان القول بحصول الاشياء بانفسها
يفضي الى مفاسد مفضية الى الافتضاح غنية عن الابانة والايضاح فافهم وانتظر ما يتلى عليك فيما بعد انشاء الله تعالى **قوله**
عند الزاعمين بالشبح والمثال قد عرفت انه اذا علمت الاشياء حصلت منها في ذهن العالم صور ومفاهيم وتلك الصور والمفاهيم
مغايرة بالماهية لذوات الصور فصورة زيد ليست عين زيد ومفهوم الانسان ليس نفس حقيقة الانسان الموجودة في الخارج
كما مر تحقيقه فتلك الصور والمفاهيم هي العلوم عند اولئك الزاعمين وهي المسماة بالامثال والاشباح وتلك الاشباح
لها اعتباران اعتبار قيامها بالذهن واعتبار انفسها مع قطع النظر عن القيام بالذهن فهي عند هؤلاء بالاعتبار الاول
علوم وبالاعتبار الثاني معلومات والاشياء ذوات الاشباح انما هي معلومة بوساطة الاشباح هذا تصوير مذهبهم وليس مرادهم
بالشبح الحالة الانجلائية التي يقول بها علمائنا الماتريدية فان تلك الحالة حقيقة واحدة والاشباح حقائق متخالفة فان مفهوم
الانسان وهو شبحه غير مفهوم الفرس وهو شبحه واما الحالة فهي حقيقة واحدة وان كانت متعلقاتها مختلفة والتغاير بين الحالة
المتعلقة بالانسان وبين الحالة المتعلقة بالفرس تغاير شخصي وحقيقتهما واحدة والتغاير بين مفهوم الانسان وبين مفهوم الفرس
الذان هما شبحا الانسان والفرس حقيقي فما افاده خاتم الحكماء قدس سره من ان المراد بالشبح كيفية قائمة بالنفس يكون لها
مناسبة بالشئ بها يكون مبدء لانكشاف ذلك الشئ وهذا بالحقيقة راجع الى ما ذهب اليه مشائخنا الماتريدية رفع الله اعلامهم
فانهم لم يزيدوا في تفسير العلم على الحالة الانجلائية انتهى لم نحصله بعد ثم ان القول بكون العلم هو الشبح والمثال باطل اما اولا فلانك
قد عرفت ان الاشباح حقائق متخالفة وبداهة العقل شاهدة بان العلم حقيقة واحدة وان تخالفت متعلقاتها فليس العلم هو الشبح
واما ثانيا فلان الحاصل في الذهن من الشئ الواحد صورة واحدة بالبداهة وباعتراف هؤلاء ومن المعلوم ان متعلق العلم
حقيقة ليس هو العين الخارجي لانه قد يكون منتفيا والعلم متحقق ومن المستحيل تحقق العلم بدون متعلقه ولا يمكن ان يكون متعلق العلم
غير الصورة الحاصلة في الذهن لان المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا لديه وما ليس موجودا في الذهن وليس عينا
للمدرك ولا نعتا له ولا معلولا له لا يكون حاضرا عند المدرك متميزا لديه ضرورة اذا تمهد هذا فالصورة الحاصلة من الشئ اما ان
تكون علما فقط ويكون المعلوم غيرها واما ان تكون معلومة فقط ويكون العلم غيرها واما ان تكون علما ومعلومة معا والاول باطل
لما مهدنا من انه لا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة الحاصلة وعلى الثاني يبطل القول بكون العلم هي الصورة الحاصلة
والثالث ايضا باطل لان الصورة الحاصلة لو كانت علما ومعلومة معا فاما باعتبار واحد وهو صريح البطلان لان العلم والمعلوم
متضائفان فهما متقابلان فلا يجتمعان في واحد باعتبار واحد او باعتبارين مختلفين كما يقولون ان الصورة من حيث هي هي
معلومة ومن حيث القيام بالذهن علم وهذا ايضا باطل لان الموجود في الذهن امر واحد بالعدد والاثنينية تابعة للاعتبار

المعتبر فان الموجود هو المتشخص والعقل لضرب من التحليل ينتزع منه امرا كليا وتشخصا خاصا فيلحظ امرين نفس المهية والماهية المخلوطة
بالوجود والتشخص وليس الموجود في الواقع مع عزل اللحظ عن اعتبار العقل امرين نفس المهية والمهية المخلوطة بالوجود والتشخص
فعلى هذا التقدير يكون تحقق العلم والمعلوم تابعا للاعتبار المعتبر لو قبل اعتبار المعتبر لا يكون امر واحد مصداقا للعلم والمعلوم معا
لكونهما متضايفين واللازم اي كون تحقق العلم والمعلوم تابعا لاعتبار المعتبر صريح البطلان فقد وضح ان الصورة الحاصلة
في الذهن يستحيل ان تكون علما بل هي معلومة والعلم كيفية غيرها والاخصر ان يقال الصورة يستحيل ان تكون علما اذ لو كانت
علما كان المعلوم اما هي نفسها او غيرها لا سبيل الى الاول لانها اما ان تكون علما ومعلوما باعتبار واحد وهو باطل لامتناع
اجتماع المتضايفين في واحد او تكون علما ومعلوما باعتبارين فيكون تحقق العلم والمعلوم تابعا لاعتبار المعتبر وكذا الى الثاني
اذ المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا لديه ولا شي غير الصورة الحاصلة كذلك ولما بطل التالي بكلا شقيه بطل المقدم
فان قيل يجوز ان يكون الصورة الحاصلة علما ويكون معلومها الصور المرتسمة في الاذهان العالية قلنا اولا من الضروريات انه
لا بد ان يكون المعلوم حاضرا عند المدرك متميزا لديه والصور الحاصلة في الاذهان العالية ليست حاضرة عندنا وثانيا انا نسوق
الكلام في علمنا بالجزئيات المادية بما هي جزئيات فمن المستحيل ارتسام صورها في تلك الاذهان فان صورها انما ترتسم
في الآلات الجسدانية فالصور الحاصلة منها في مداركنا لا تكون علوما بها اذ لو كانت علوما كانت معلوماتها اما الاعيان الخارجية وهو
باطل لانها قد تنتفي والعلم باق ومن المستحيل بقاء العلم بدون المعلوم او تلك الصور انفسها فيلزم اما اجتماع المتضايفين في واحد او
توقف تحقق العلم والمعلوم على اعتبار المعتبر فاذن تلك الصور معلومات والعلم كيفية اخرى غيرها واذا العلم حقيقة واحدة لا تختلف
حقائق افرادها فعلمنا بالكليات والجزئيات الغير المادية ان امكن علمها بما هي جزئية ايضا كيفية اخرى غير صورها المرتسمة فينا فان قيل
لعل القائلين بكون العلم هو الشبح يقولون ان اشباح الجزئيات المادية ترتسم في ذات المدرك المجرد لا في الآلة فعليهم يجوزون
ارتسام اشباحها في الاذهان العالية ايضا قلت القائلون بارتسام صور الجزئيات المادية في ذات المدرك المجرد لا ينكرون كون
الآلات الجسدانية وسائط في ارتسام تلك الصور في المجرد فيستحيل ارتسامها في المجردات التي هي برية متعالية عن الآلات الجسدانية
وثالثا انا نسوق الكلام في علم الاذهان العالية فانها تعلم معلومات لا تحقق لها في الاعيان كمفاهيم الممتنعات فاما ان يكون علوم
تلك الاذهان بها هي صورها المرتسمة فيها وهو باطل لان معلوماتها لا يكون هي الاعيان الخارجية لانتفائها ولا يكون معلوماتها
تلك الصور انفسها والا لزم اما اجتماع المتضايفين في واحد او توقف تحقق العلم والمعلوم على الاعتبار كما مر واما ان يكون علم
تلك الاذهان بها كيفية اخرى غير الصور المرتسمة فيها فيكون علمنا بها ايضا كيفية غير صورها المرتسمة فينا اذ العلم حقيقة حقيقية واحدة
لا تختلف افرادها بالحقائق لاجل اختلاف الموصوفات فان قيل القائلون بكون العلم هو الشبح يقولون بكون علم الاذهان العالية

بالاشياء حضوريا لا يكون حضوريا فلا يكون علمها بالاشياء وعلمنا بها متحدين بالحقيقة قلنا فعلى تقدير كون علم الاذهان العالية صور الاشياء مرتسمة فيها فلا تتوجه الشبهة القائلة بانه يجوز ان يكون المعلوم الصور المرتسمة في الاذهان العالية من الراس وقد وضح بما ذكرنا بطلان القول بكون العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن مطلقا سواء قيل بانها متحدة مع ذي الصورة بالحقيقة كما ذهب اليه القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او قيل بانها مغايرة لذي الصورة بالمهية كما هو مذهب القائلين بحصول الاشباح وظهر ايضا ان الصورة الحاصلة متعلقة العلم اولا وبالذات فهي المعلومة بالذات وسياتي لذلك زيادة تحقيق انشاء الله تعالى **قوله** وتابعة للمعلوم عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الزاعمون كون العلم هو الصورة الحاصلة وان كانوا يقولون ان العلم من مقولة الكيف لكن لا يستقيم كونه من مقولة الكيف على مذهبهم لان علم كل شيء متحد معه بالحقيقة فاي شيء ان كان جوهرا كان العلم جوهرا وان كان كما كان العلم كما وان كان كيفا كان العلم كيفا وهكذا فما ذكره الشارح من كون العلم تابعا للمعلوم على راي هؤلاء ليس مذهبهم بل لازما عليهم وقد استشكل بذلك عليهم وقد تصدى هؤلاء لدفعه فقال بعضهم ان العلم كيف بمعنى العرض العام لا بمعنى المقولة وهذا لا يغني شيئا اما اولا فلانهم مصرحون بكون العلم من مقولة الكيف واما ثانيا فلان العلم حقيقة حقيقية واحدة محصلة منقسمة الى التصور والتصديق وجنس لهما فيجب اندراجها تحت مقولة من المقولات ولا يصلح غير مقولة الكيف لان يندرج تحته العلم ولا يتصور ذلك على تقدير كون العلم هي الصورة المتحدة مع الشيء فلا يجدي ارتكاب كون العلم كيفا بمعنى آخر واما ثالثا فلانه لم يعهد للكيف اطلاق آخر سوى اطلاقه على المقولة المشهورة واطلاق العرض على معنيين على ما في عيون الحكمة الاول الموجود في موضوع والثاني الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع لا يستلزم اطلاق الكيف ايضا على معنيين ولو امارا بعا فلان هذا القول لا يتمشى فيما اذا حصل الكمية والاضافة في الذهن او على تقدير حصول نفسهما في الذهن لا يمكن ان يكون الكيف صادقا عليهما ولو بالمعنى المستحدث لان الكيف بهذا المعنى عرض لا يقبل القسمة والنسبة والكمية والاضافة الحاصلتين في الذهن يستحيل ان لا تكونا قابلتين للقسمة والنسبة لامتناع انسلاخ الشيء عن حقيقته والقول بان الصورة الذهنية الحاصلة من الكم والاضافة غير قابلة للقسمة والنسبة قطعا وان كان حقا لكنه لا يستقيم على تقدير حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما لا يخفى وقال المحقق الدواني ان عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة تشبيها للامور الذهنية التي هي العلوم بالامور العينية المندرجة تحت مقولة الكيف وسياتي الكلام على ذلك انشاء الله تعالى وقال صدر الشيرازي المعاصر لان الشيء من اية مقولة كان اذا حصل في الذهن ينقلب كيفا بناء على ان مرتبة المهية تابعة لمرتبة الوجود ومتاخرة عنها وهذا الكلام خبط صريح اما اولا فلان المعقول من الانقلاب انما هو الانقلاب من صورة الى صورة ومن صفة الى صفة وبالجملة انما يعقل الانقلاب من شيء الى شيء حيث يكون مادة قابلة للمنقلب عنه والمنقلب اليه واما انقلاب حقيقة الى حقيقة فغير معقول واما ثانيا

فلان ہذا بالحقیقۃ نفی لحصول الاشیاء بانفسہا اذ لما تبدل حقیقۃ الشئی فی الذہن لم یحصل ذلک الشئی فی الذہن واما ثالثا
فلان الوجود الذی حسبہ مقدما علی المہیۃ ان اراد بہ المعنی المصدری فمن اوائل البدیہیات انہ لا تحقق لہ فی نفس الامر الا
بمعنی انہ منتزع عن المہیۃ فکیف یکون مقدما علی المہیۃ وان اراد بہ الوجود الحقیقی فہو ان کان صفۃ للمہیۃ کما ہو مذہب القائلین
بکون الوجود صفۃ انضمامیۃ فکونہ مقدما علی المہیۃ من افاحش الاباطیل ضرورۃ تاخر المنضم عن المنضم الیہ وان کان عین الماہیۃ
کما ہو الحق فالقول بتقدمہ علی المہیۃ قول بتقدم الشئی علی نفسہ ان کان منفصلا عن المہیۃ بان یکون عبارۃ عن علۃ الماہیۃ
فیکون مآل القول بتاخر المہیۃ عن الوجود الی القول بتاخر المعلول عن علتہ وہذا مجمع علیہ لکن لا یجدیہ شیئا لان غرضہ من
القول بتاخر الماہیۃ عن الوجود وتجویز اختلاف المہیۃ وتبدلہا باختلاف نحو الوجود وتبدلہ وہذا غیر لازم من تاخر المعلول عن
العلۃ کما لا یخفی علی ان ہذا القائل مصرح بل مصر فی حواشی شرح التجرید علی ان الوجود الذی ہو من الاعتبارات العقلیۃ و
لا تحقق لہ فی الواقع مقدم علی المہیۃ وہذا من الاباطیل التی لا یتخیلہا البلہ والصبیان فلا حاجۃ الی ابطالہ وما ارتکبہ الصدر الشیرازی
فی توجیہ کلامہ فی الاسفار من ان مرادہ ان الوجود ہو الموجود حقیقۃ کما یراہ الاشراقیۃ والمہیات امور منتزعۃ من الوجود توجیہ
القول بما لا یرضی بہ قائلہ ثم ما زعمہ الصدر المعاصر للمحقق الدوانی من ان الاشیاء تنقلب فی الذہن کیفا مخالف للمذہبین
مذہب من ذہب الی حصول الاشیاء فی الذہن ومذہب من ذہب الی حصول الاشباح فیہ اما مخالفتہ للاول فلانہ علی
ذلک المذہب یجب انحفاظ الماہیات ذہنا وخارجا واما مخالفتہ للثانی فلان اصحاب الاشباح لا یقولون بان الاشیاء
تحصل فی الذہن فتنقلب اشباحا بل یقولون ان الاشیاء لا تحصل فی الذہن راسا وانما یحصل فیہ الاشباح فہم لا یجوزون انقلاب
الحقیقۃ فہو من المذبذبین بین ذلک لا الی ہؤلاء ولا الی ہؤلاء ثم فی مذہبہ نظر آخر دقیق ہو انہ لا ریب فی ان حصول الاشیاء
فی الذہن علی نحو واحد قطعا بالبدیہۃ ولیس بین انحاء حصول الاشیاء فی الذہن تفاوت بان یکون حصول بعضہا فی الذہن
بان ینقلب الی حقیقۃ اخری وحصول بعضہا بان لا ینقلب بل یبقی کما کان فاذا تصورنا حقیقۃ العلم وحصلت لنا فی الذہن فاما ان
ینقلب حقیقۃ العلم ایضا الی حقیقۃ اخری او لا ینقلب فعلی الثانی یلزم ان یکون بین حصول الاشیاء فی الذہن تفاوت وہو
خلاف ما یقضی بہ الضرورۃ وعلی الاول یلزم ان لا یکون حقیقۃ العلم الحاصلۃ فی الذہن علما اذ لو کانت علما کانت حقیقتہا باقیۃ لا منقلبۃ والمفروض خلاف ذلک
اذ لم یکن تلک الحقیقۃ الی حصلت فی المذہبین علما لم یکن من حصل فی ذہنہ تلک الحقیقۃ عالما بہا وہو صریح البطلان وبالجملۃ فکلامہ جزاف لا ینبغی للعاقل
فضل الاشتغال بہ وقال الصدر الشیرازی فی الاسفار ان صور الاشیاء من مقولات ذوات الصور بالذات قطعا لکن الکیف
یصدق علیہا صدقا عرضیا فصور الجواہر جواہر ویصدق علیہا الجوہر صدقا اولیا لکن الکیف ایضا یصدق علیہا صدقا عرضیا
شائعا متعارفا ولا ضیر فی ذلک لاختلاف نحوی الحمل وہذا ایضا فاسد اما اولا فلان صدق الکیف علی العلم اما ان یکون لاجل

كون العلم نوعاً من مقولة الكيف فعلى تقدير كون العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة بالحقيقة يندرج العلم تحت مقولتين
بالذات وهو صريح البطلان واما ان يكون لاجل ان الكيف عارض له فاما ان يكون عارضاً له من دون ان تتنوع بفصل فيلزم
وجود الجنس بدون الفصل او يكون عارضاً له بعد تنوعه بفصل فيكون هناك حقيقة اخرى هي من مقولة الكيف بالذات قائمة بالصورة
فلا يصدق على الصورة الا انها ذات تلك الكيفية ومحلها لا انها نفس الكيف اذ لا يلزم من قيام كيفية بشيء الا ان يصدق
على ذلك الشيء انه ذو الكيفية لا انه نفس الكيف كالجسم القائم به السواد والبياض مثلاً فلا معنى لصدق الكيف على العلم على هذا التقدير
واليه القوم عدوا العلم من اقسام الكيف كما يدل عليه كلامهم حيث يقسمون الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها ويجعلون العلم
من الكيفيات النفسانية فلا يكفي لاصلاح كلامهم القول بان الكيف عارض للعلم واليضاً لم يذهب احد الى ان هناك حقيقة اخرى
وراء العلم هي من مقولة الكيف بالذات واما ثانياً فلانهم منعوا اندراج حقيقة واحدة تحت مقولتين مطلقاً فلا يستقيم هذا الجواب على
رائهم واما ما اورده خاتم الحكماء قدس سره على هذا الجواب من ان الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن شخص ذهني والجوهر اعم منه
وحمل الاعم على الاخص لا يكون اولياً فلا ورود له اذ كما يمكن ان يحمل شيء على نفسه حملاً اولياً ويسلب حمله على نفسه حملاً شائعاً متعارفاً
كذلك يمكن ان يحمل ذاتي الشيء عليه حملاً شائعاً ذاتياً ويسلب حمله عليه حملاً شائعاً عرضياً كما ان مفهوم المتلون يصدق على مفهوم
الابيض صدقاً شائعاً ذاتياً ويسلب صدقه عليه صدقاً شائعاً عرضياً فان مفهوم الابيض متلون بمعنى ان المتلون ذاتي له و
ليس متلوناً بمعنى انه موصوف بالتلون فالصورة الجوهرية الذهنية التي هي شخص يصدق عليها الجوهر بمعنى انه ذاتي له صدقاً شائعاً
متعارفاً ذاتياً ويصدق عليها الكيف صدقاً شائعاً عرضياً فنفي كون حمل الجوهر عليها اولياً لا يضر المجيب كما لا يخفى هذا فقد ظهر ان
الاشكال غير مندفع عن هؤلاء الجماهير القائلين بكون العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة ولقوة هذا الاشكال ذهب الصدر
الشيرازي في الاسفار الى ان النفس تبدع حين الادراك صوراً قائمة بانفسها فصور الجواهر جواهر وليست كيفاً وتلك الصور منكشفة
بانفسها وذوات الصور بوساطتها وسنبطل رأيه ان شاء الله تعالى في شرح قول المص فانها من حيث الحصول في الذهن معلومة
ومن حيث القيام به علم ولنا بفضل الله منه سبحانه براهين وثيقة وحجج دقيقة على ابطال كون الصورة الحاصلة المتحدة مع ذي الصورة
هي العلم قد ذكرنا حجتين منها في ابطال مذهب اصحاب الشبح والمثال ونذكر بعضاً آخر منها على وجه الاجمال صوناً لطالبي العلم والكمال
عن الغواية والضلال فمنها انه لو كان العلم هي الصورة لزم اما كون الذاتيات معللة بالعوارض او صيرورة حقيقة عين حقيقة
اخرى واللازمان باطلان اما الاول فلان العوارض متاخرة عن الذات والذاتيات فلا يمكن تعليل الذاتيات بالعوارض و
اما الثاني فلان انقلاب حقيقة الى حقيقة اخرى من دون ان يكون بينهما مادة مشتركة تخلع صورة وتتلبس باخرى غير معقول
بالبداهة بيان الملازمة ان القريحة الصحيحة والفطرة الصحيحة حاكمة بان حقيقة العلم ليست اعتبارية ولا التعملية اختراعية كما لا

المركبة من الانسان والبياض فلو كان العلم هو الصورة الذهنية المتحدة مع ذي الصورة فاما ان يكون تلك الصورة ليستخ حقيقتها علما فيلزم ان يكون حقيقتها قبل حصولها في الذهن ايضا علما وهو صريح البطلان او لا يكون كذلك فيكون الحصول في الذهن الذي هو من عوارض حقيقة تلك الصورة قد صيرها علما فاما ان يكون حقيقة العلم عينها او ذاتيا من ذاتياتها فيلزم تعليل ثبوت الشئ لنفسه او ثبوت ذاتياته له بالعوارض وهو الامر الاول او لا يكون حقيقة العلم عينها ولا ذاتيا لها بل مباينة عنها فيلزم ان يصير حقيقة الصورة بعروض عارض لها وهو الحصول الذهني عين حقيقة العلم وهو الامر الثاني فان قيل يجوز ان يكون العلم عرضا يعرض الاشياء عند حصولها في الذهن فلا يلزم الا تعليل ثبوت عارض للاشياء وهو العلم لعارض آخر وهو الحصول الذهني قلنا فالعلم على هذا التقدير يكون عبارة عن عارض الصورة لا عن الصورة نفسها وايضا سياتي انشاء الله تعالى ابطال كون العلم عارضا للصورة وتحقيق انه متعلق بالصورة لا انه عارض لها ولا يلتفت الى ما يقال ان العلم عبارة عن المجموع المركب من الصورة والعوارض الذهنية لان حقيقة العلم على هذا التقدير تكون اعتبارية كالحقيقة المركبة من الانسان والبياض وهو صريح البطلان ومنها انه لو كان العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة لزم اما كون العلم جنسا عاليا ومقولة من المقولات العشرة او كونه شخصا من مقولة من دون توسط الاجناس او الانواع المتوسطة والسافلة واللازمان باطلان بالبديهة بيان اللزوم ان كنه حقيقة مقولة عالية كالكم مثلا اذا حصل في الذهن وكان علما فالعلم اما نفس حقيقة تلك المقولة فيلزم كون علم الشئ الخاص جنسا عاليا ومقولة من المقولات قطعا او حقيقة تلك المقولة من حيث انها صورة شخصية قائمة بالذهن متشخصة معروضة للعوارض الذهنية فصارت حقيقة المقولة كالكم مثلا شخصا من دون ان يتخصص اولا بالفصل العالي كالمتصل او المنفصل ومن دون ان يكون مقدارا او عددا ومن دون ان يكون جسما تعليميا او سطحا او خطا وغير ذلك مثلا وايضا يكون المقولة على هذا التقدير نوعا حقيقيا للعلم والعلم شخصا منها وهو ظاهر البطلان فان لم يتكلموا ذلك وقالوا يجوز ان يكون المقولة نوعا حقيقيا بالقياس الى العلم وجنسا عاليا بالقياس الى غيره مما يندرج تحتها فيكون العلم عبارة عن حصة من المقولة اذ الجنس انما يكون نوعا بالقياس الى حصصه وكون العلم حصة من المقولة اية مقولة كانت ظاهر البطلان اذ الحصة اعتبارية والعلم ليس كذلك كما لا يخفى وهذا البرهان كما يبطل كون العلم هي الصورة المتحدة بالحقيقة مع ذي الصورة يبطل القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن اذ لو حصلت الاشياء بانفسها في الذهن فاذا حصل حقيقة مقولة عالية في الذهن ❊ فاما ان يكون حقيقتها عند حصولها في الذهن غير متشخصة اصلا بل مبهمة مطلقة بلا تشخص فيلزم وجود الماهية المجردة وهو اولى بالبطلان او يكون عند حصولها في الذهن متشخصة فيلزم ان يكون الجنس العالي شخصا بلا توسط الاجناس والانواع المتوسطة والسافلة وهو ايضا ضروري الاستحالة فان قالوا ان كون الجنس العالي شخصا بلا توسط الاجناس

WWW.NAFSEISLAM.COM

والانواع انما يمتنع بحسب الوجود الخارجي قلنا لما صلح حقيقة الجنس العالي للوجود والتشخص من دون ان تتحصل بفصل بحسب نحو من انحاء الوجود لم يكن طبيعته مبهمة محتاجة في تحصلها الى الفصل وتحت في التحصل بدونه فلا يكون جنسا فضلا عن ان يكون جنسا عاليا وهذا ظاهر ومن يشك فيه مكابر ولا يمكن ان يقال ان الصورة الذهنية الشخصية حصة من المقولة فان الحصة خصوصيتها باعتبار العقل ولا كذلك الصورة الذهنية فلا يمكن ان يلتزم كون المقولة نوعا للصورة الذهنية بناء على ان الجنس بالقياس الى حصصه يكون نوعا حقيقيا فافهم ومنها انه لو كان العلم هو الصورة المتحدة بالحقيقة مع ذي الصورة لزم ان يكون الجنس العالي مندرجا تحت نوع من انواعه اندراج افراد الانواع تحت الانواع واللازم ظاهر الاستحالة بيان ذلك ان العلم عندهم نوع من مقولة الكيف في الذهن ولو كانت علما من العلوم كانت مندرجة تحت نوع العلم ولا يمكن ان يقال ان اندراجها تحته لاجل عروض التشخص الذهني والعوارض الذهنية لها عند حصولها في الذهن اذ الشئ انما يندرج تحت مهية بنسخ حقيقته لا لاجل عروض عارض لحقيقته فليس يمكن ان يقال ان اندراج الانسان تحت الحيوان لاجل انه عرض عارض للانسان ومنها انه لو كان العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة بالحقيقة كان يلزم ان يكون العلم عين عدمه او ضده بالحقيقة فانا اذا علمنا الجهل المقابل للعلم كان العلم عين الجهل بالحقيقة و الجهل اما عدم له او ضد واللازم صريح البطلان ومنها ما افاده بعض من سبقنا بالزمان من انه لو كان العلم هو الصورة لزم كون الآلات الجسدانية عالمة لان صور الجزئيات المادية انما تقوم بها والعالم ما قام به العلم ولزم ان لا يكون النفس عالمة بها اذ لا معنى لصدق المشتق على شئ مع قيام المبدء بشئ آخر ومنها ان الصور منها عدمية سلبية فلو كانت علما كانت حقيقته عدمية سلبية ولنا على ابطال هذا المذهب حجج طويناها مخافة الاطناب وفيما ذكرناه كفاية لطالب الحق والصواب اعلم ان صاحب الافق المبين لما رائ الشبهات المفصلة الواردة على كون العلم هو الصورة ولم يستطع ان يجيب عنها ذهب الى ان العلم ليس هو الصورة المنطبعة في الذهن حقيقة بل العلم نفس وجودها الانطباعي احترازا عن تلك الشبهة ومثله في هذا الاحتراز والاجتناب كمثل الهارب عن المطر الواقف تحت الميزاب اما اولا فلان العلم على هذا التقدير يكون نحوا وقسما من الوجود فيكون خارجا عن المقولات لان الوجود بسيط خارج عن المقولات واما ثانيا فلان الوجود معنى اعتباري انتزاعي والمعاني الانتزاعية لا حقيقة لها الا ما حصل في العقل و افرادها هي الحصص المتفقة بالنوع فعلى هذا التقدير يكون اقسام العلم متحدة بالنوع فيلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق واما ثالثا فلان الوجود معنى انتزاعي فيلزم ان يكون العلم امرا انتزاعيا فيتوقف على الانتزاع واما رابعا فلان الوجود الانطباعي صفة للصورة فلو كان علما كانت الصورة عالمة اذ العالم هو الموصوف بالعلم فان التجاء للاستخلاص عن هذه المضائق والاجتناب عن تلك المزالق الى ان العلم هو منشاء انتزاع الوجود الانتزاعي وهو الصورة عادت الشبهات المفصلة التي رام الاستخلاص منها وكان من الذين كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم اعيدوا فيها **قوله** الا ان يرتكب التجوز كما قيل لما ورد على القائلين بكون العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة

ان العلم على هذا التقدير لا يكون من مقولة الكيف قد عدوه منها اجاب المحقق الدوانی بان عدهم العلم من مقولة الكيف تجوز ومسامحة تشبيها للامور الذهنية اى الصور التى هى العلوم بالامور العينية التى هى مندرجة تحت مقولة الكيف حقيقة وهذا ايضا سخيف لانهم قسموا الكيف الى انواعه وعدوا العلم من انواع الكيف النفسانى الذى هو من انواع الكيف ونصوا على كون العلم من مقولة الكيف فالقول بكون عده من الكيف مسامحة وتشبيها لا يوافق كلامهم **قوله** وعلى الثالث اى قبول الصورة من مقولة الانفعال كما هذا شاع منهم ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان مقولة الانفعال عبارة عن التاثير التجددى اى قبول الاثر يسيرا يسيرا ولذا قال الشيخ ان الاولى فى تعبير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان ينفعل ليكون ادل على التجدد وتلك المقولة هى نفس الحركة ولا اخفاء فى ان قبول الصورة ليس من هذا الباب فالعلم بمعنى قبول الصورة ليس من مقولة الانفعال ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ القبول بين مطلق الاتصاف بشئ وبين التاثر على سبيل التدريج ثم القول بكون العلم عبارة عن قبول الصورة باطل لان قبول الصورة ليس معناه الا كون الذهن محلا للصورة والمحلية نسبة بين المحل والحال ومن البديهيات ان العلم ليس عبارة عن نفس التعلق والنسبة لانها معنى اعتبارى انتزاعى هذا وقد فرغنا الى الآن عن ابطال مذهب المتكلمين ومذهب القائلين بكون العلم هو الصورة سواء كانت متحدة مع ذى الصورة او مباينة له ومذهب القائل بكون العلم نفس الوجود الانطباعى للصورة ومذهب القائل بكونه عبارة عن قبول الصورة وبقى مذهب الصدر الشيرازى القائل بان العلم صورة قائمة بنفسها ومذهب القائلين بان العلم هو اتحاد العاقل مع المعقول او مع العقل الفعال او مقارنة العاقل والمعقول فى العقل الفعال ومذهب الشارح فاما مذهب الصدر الشيرازى فنبطله فى مستانف القول انشاء الله تعالى واما مذهب اصحاب الحالة فنحقق القول فيه عن كثب واما مذهب الشارح فنتكلم عليه عن قريب واما مذهب القائلين باتحاد العاقل مع المعقول او العقل الفعال او مقارنة العاقل والمعقول فى العقل الفعال فنبطله ههنا فنقول من الوجوه الدالة على بطلان المذهبين معا اولا ان صيرورة شئ عين شئ لا يعقل لان ذينك الشيئين اما كلاهما معدوم فلا اتحاد بينهما اذ المعدوم لاشئ بحت لا يصلح لان يحكم عليه بشئ فضلا عن الاتحاد او كل منهما موجود فلا اتحاد ايضا اذ الوجود يختلف باختلاف المضاف اليه فيكون هناك موجودان ووجودان او احدهما موجود والآخر معدوم فلا اتحاد ايضا اذ لا يعقل الاتحاد بين الموجود والمعدوم وايضا فان كان المعدوم هو الشئ الاول اعنى الصائر فيكون ذلك الشئ على هذا التقدير قد انعدم لا انه صار شيئا آخر بل قد انتفى هو سواء حدث بعده شئ آخر اولم يحدث وان كان هو الشئ الثانى اعنى ما يصير اياه فالشئ الاول موجود كما كان ولم يصر شيئا آخر واما صيرورة بعض العناصر بعضا فلا يعنى بها ان عنصرا بعينه صار عنصرا آخر فان ذلك مستحيل فالهواء نفسه لا يصير ماء مثلا لانه ان كان الهواء موجودا فهو هواء لا ماء وان لم يكن موجودا فقد انعدم الهواء لا انه صار ماء بل معناها ان الهيولى العنصرية تخلع صورة الهواء مثلا فيفسد الجسم الهوائى وتكتسى الصورة المائية فيتكون الجسم المائى وليس هذا من الاتحاد فى شئ وكذا صيرورة

العناصر بعد امتزاجها مركبات ليست من الاتحاد بل العناصر اذا امتزجت باقية قد فاض عليها الصور التركيبية فيكون المركبات و
ثانيا ان العالم بعد ما اتحد مع المعلوم او مع العقل الفعال اما ان يبقى كما كان قبل الاتحاد فيلزم ان يستوى حال العلم و ما قبله اولا
يبقى كما كان فاما ان يبطل منه شئ او يحصل على الاول فاما ان يكون الباطل صفة من صفاته فيكون ذلك استحالة لا اتحاد العالم
مع المعلوم او العقل الفعال او يكون الباطل ذات العالم فيكون العالم حين حصول العلم معدوما وعلى الثاني فاما ان يحصل ذات
العالم كمالا او لا فرعيا فيكون ذاته جنسا والمعلوم والعقل الفعال على اختلاف المذهبين فصلا والمركب نوعا وهو سفسطة ظاهر البطلان
اذ العالم ربما يخلو عن العلم فيلزم تحصل الجنس بدون الفصل واما ان يحصل كمالا ثانيا بعد تحصل حقيقته فيكون ذلك الكمال وجود صفة فيه
لا اتحاده مع غيره ومما يبطل القول بكون العلم عبارة عن اتحاد العلم مع المعلوم انه لو كان كذلك لزم اتحاد الحقائق المتباينة المندرجة
تحت المقولات المتباينة المتخالفة اذ على هذا التقدير يتحد العالم مع تلك الحقائق اذا علمها فيلزم اتحادها في انفسها وهو صريح البطلان
ومما يبطل القول بكون العلم عبارة عن اتحاد العالم مع العقل الفعال ان جميع المعلومات عندهم حاصلة في العقل الفعال
فلو كان العلم عبارة عن اتحاد العالم مع العقل الفعال فاما ان يتحد العالم مع ذات العقل بتمامها فيلزم ان يعلم العالم عند علمه بمعلوم
جميع المعلومات وهو ظاهر الانتفاء او يتحد مع بعض العقل الفعال فيلزم ان يكون العقل الفعال متبعضا متجزيا وهو ايضا باطل ولك
ان تفصل هذا البرهان فتقول اما ان يكون العقل الفعال شيئا ذا اجزاء وابعاض او لا يكون كذلك فعلى الثاني يلزم ان يكون العالم
بشئ عالما بجميع الاشياء وهو باطل وعلى الاول يكون النفس العالمة بشئ متحدة مع جزء من اجزاء العقل والنفس الاخرى العالمة
بشئ آخر متحدة مع جزء آخر من اجزائه وهكذا فيلزم اولا ان يكون العقل الفعال متجزيا متبعضا فلا يكون مجردا فلا يكون عقلا هذا خلف وثانيا
ان يكون تلك الاجزاء غير متناهية بالفعل لعدم تناهي النفوس الناطقة بالفعل عند الفلاسفة وثالثا ان لا يكون النفس الناطقة
ذاتا واحدة لان النفس قد تعلم بعض المعلومات وح تكون متحدة مع جزء من اجزاء العقل ثم تعلم بعضا آخر من المعلومات فتتحد مع جزء آخر من اجزاء العقل و
رابعا احد الامرين اما ان لا يكون العقل الفعال ذاتا واحدة من بدو الفطرة واما ان يصير الشئ الواحد اشياء متعددة وكلاهما باطل اما الملازمة فلان اتحاد
النفوس مع العقل اما ان يكون من بدو فطرة العقل فلا يكون ذات العقل ذاتا واحدة بل ذوات متعددة حسب تعدد النفوس واما ان يكون ذلك الاتحاد ثانيا
فيكون العقل من بدو الفطرة ذاتا واحدة ثم يصير بعد اتحاده مع النفوس ذوات متعددة واما البطلان بشقي اللازم فلانه لو لم يكن ذات
العقل من بدو الفطرة ذاتا واحدة وكانت ذواتا متعددة حسب تعدد النفوس فليست عقلا بل هي نفوس متعددة ولا يغني اطلاق
اسم العقل على تلك الذوات المتعددة شيئا وصيرورة الشئ الواحد اشياء متعددة باطل لان الاشياء المتعددة لها وجودات متعددة
والشئ الواحد له وجود واحد فاذا بطل الوجود الواحد بطل ذات الموجود بذلك الوجود فيكون هناك انعدام ذات واحدة وحدوث ذوات
متعددة لا صيرورة ذات واحدة ذواتا متعددة وهذا الوجه الرابع وجه مستقل لابطال هذا المذهب من دون حاجة الى التطبيق الاول

بل يخفى ان يقال الامكان اتحاد النفوس مع العقل الفعال من بد و فطرتها لم كونها ذوات متعددة وان كان حادثا لزم كون الشيء الواحد كثيرا ذلك ان تقول الامكان اتحاد النفوس مع العقل حين الفطرة لزم ان يكون العقل حادثا ثانيا لان النفوس حادثة وان كان حادثا كان العقل متغيرا في الزمان لتغير الاحوال عليه ايضا علم الجزئيات المادية لا يمكن ان يكون عبارة عن الاتحاد مع العقل الفعال اذ الجزئيات لا يمكن ارتسامها في العقل المجرد ولعلك قد تحدست مما القينا عليك بان مذهب القائلين بكون العلم عبارة عن مقارنة العاقل المعقول في العقل الفعال ايضا باطل لانا اذا علمنا شيئا فاما ان نكون متقارنين مع العقل الفعال بتمامه فيلزم ان نكون عالمين بجميع المعلومات الحاصلة فيه وهو صريح البطلان او نكون مقارنين ببعض العقل الفعال فيكون العقل الفعال متجزيا متبعضا وهو بديهي الاستحالة وبالجملة فسخافة هذا المذهب اظهر من ان يخفى ومفاسده اكثر من ان تحصى

قوله والمختار عند المحققين اعلم انه لا ريب في ان المعنى المصدري للعلم مفهوم بديهي التصور ولا في ان له مصداقا ومنشا انتزاع في الواقع بلا اعتبار معتبر وفرض فارض ولا خفاء في ان مصداق العلم المصدري ليس امرا منفصلا عن العالم لان المعنى المصدري منتزع عن العالم به بحيث فلا معنى لانتزاع صفة عن العالم مع كون منشا انتزاعه امرا منفصلا عنه فمصداقه اما ذات العالم وسيأتي ابطاله او صفة قائمة بالعالم فهي اما الصورة الحاصلة في الذهن وقد ابطلناه او صفة غير الصورة ويجب ان يكون تلك الصفة ذات تعلق بالمعلوم والا لم يكن علما به ومنشا للانكشاف فالعلم اذن صفة قائمة بالعالم متعلقة بالمعلوم يعبر عنها بدانش وهي المسماة بالحالة الانجلائية في كتب علمائنا الماتريدية كثرهم الله تعالى وبالحالة الادراكية في كلام المتاخرين وهذا المذهب هو الحق وهو مذهب مشائخنا الاعلام بوابهم الله في دار السلام واليه ذهب العلامة القوشجي والمص وبعض المتاخرين واصحاب هذا المذهب اختلفوا فيما بينهم نحوين من الاختلاف الاول ان تلك الحالة هل هي صفة انضمامية او صفة انتزاعية والثاني مذهب بعض المتاخرين وهو الظاهر من كلام المص والاول هو الحق لانها لو كانت انتزاعية توقف علمنا بشيء على انتزاع المنتزع وهو ظاهر البطلان فان التجأ الى منشا انتزاعها كان مبدء الانكشاف هو منشا انتزاعها فيكون هو العلم وسيأتي ابطال كون الحالة انتزاعية في شرح قول المص ثم بعد التفتيش الخ على ابسط وجه وتمم تفصيل فانتظر والثاني ان متعلق تلك الحالة ماهو فذهب علمائنا الماتريدية الى ان متعلقها قد يكون معدوما محضا وقد يكون موجودا خارجيا وهم نافون للوجود الذهني مطلقا وقد مر ابطاله حيث ابطلنا كون العلم اضافة وذهب المص وغيره من المتاخرين الى ان متعلقها صور الاشياء الحاصلة بانفسها في الذهن وهذا ايضا باطل لبطلان حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما سبق وايضا سيأتي وجوه اخرى لابطاله وذهب العلامة القوشجي الى ان متعلقها صور الاشياء الحاصلة في الذهن من دون حلول فيه وهو مع بطلانه بما مر باطل بوجوه اخر ستعرفها وذهب خاتم الحكماء الى ان متعلقها هي الاشياء الموجودة بوجود سوى الوجود العيني لا يترتب عليه الآثار في عالم آخر من دون ان يقوم تلك الاشياء بالذهن ولم يحصله هذا العبد بعد

وسيبين ما فيه فيما بعد انشاء الله تعالى والحق ان متعلق تلك الحالة اولا هي الاشباح الحاصلة في الذهن من الاشياء وثانيا ذوات الاشباح وسياتي تحقيق ذلك في شرح قول المص فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم فانتظر **قوله** وهي عندهم قائمة بالعالم وقع في عبارات بعض المتاخرين ان الحالة عرضية للصورة فورد عليه ان العرضي هو الخارج المحمول فلو كانت عرضية للصورة كانت محمولة عليها اما بالمواطات وهو باطل لان المبادي لا تحمل على غيرها و بالاشتقاق فيلزم ان يكون الصورة عالمة فنبه الشارح على ان الحالة قائمة بالعالم لا بالصورة حتى يلزم كون الصورة عالمة نعم هي مقارنة للصورة في موضوع واحد وهو العقل وليس بينهما علاقة العروض الا على المسامحة كالكاتب و الضاحك فكما ان كلا منهما عرضي لصاحبه من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروض احدهما للاخر كذلك الحالة عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروضها للصورة هذا حاصل كلام الشارح وفيه نظر اما اولا فلان الحكم بكون الصورة مقارنة للحالة في موضوع واحد لا يصح على اطلاقه لان صور الجزئيات المادية مرتسمة في الآلات الجسدانية والحالة قائمة بالعقل فلا مقارنة بينهما في موضوع واحد واما ثانيا فلانه لا يلزم من مقارنة وصف بوصف في موضع واحد ان يكون احدهما عرضيا للاخر والا لزم ان يكون سائر صفات النفس كالشجاعة وغيرها عرضية للصورة وهو ظاهر البطلان ومفهوم الضاحك ليس عرضيا لمفهوم الكاتب و لا بالعكس بل الضاحك عرضي لافراد الكاتب و الكاتب لافراد الضاحك انما ذلك لاجل علاقة العروض ولذلك ليس الكتابة عرضية للضحك ولا الضحك عرضيا للكتابة فان قيل ليس مراد الشارح تصحيح كون الحالة عرضية للصورة حتى يرد عليه ذلك قلت فلم يكون ذكر مقارنة الحالة للصورة في موضوع واحد وتنظيرهما بالكاتب و الضاحك لغوا لا طائل تحته **قوله** والحق ان العلم محصله لا يزيد على ان الممكن لما كان في حد ذاته بالقوة و لم يكن له فعلية الا من تلقاء الجاعل الحق عز مجده وكان العلم هو مبدء انكشاف وظهور لم يكن الممكن بذاته مبدء للانكشاف بل انما يكون مبدء له لاجل استناده الى جاعله فيكون الجاعل الحق سبحانه مصداقا بالذات للعلم الذي هو مبدء انكشاف الاشياء كما انه مصداق بالذات للوجود بل العلم هو الوجود المجرد فمصداقه هو مصداق الوجود فالمصداق الحقيقي للعلم هو المصداق الحقيقي للوجود وهو الواجب سبحانه والمصداق بالعرض للعلم هو المصداق بالعرض للوجود وهو ذات الممكن من حيث الاستناد الى الجاعل فالعلم الحقيقي هو الواجب سبحانه هذا خلاصة مذهبه وفي كلامه انظار الاول ان قوله بان يكون هو بنفسه مطابقا لمعنى الظهور ومصداقا لحمله غير مستقيم لان العلم هو مبدء انكشاف الاشياء وظهورها عند العالم فانما يجب ان يكون هو بنفسه مصداقا للمبدئية للظهور لا ان يكون هو ايضا ظاهرا حتى يجب ان يكون بنفسه مصداقا لمعنى الظهور ولا استلزام بين كون الشئ مبدءا لظهور شئ آخر وبين كونه ظاهرا بنفسه كما مر في مبحث بداهة العلم ونظريته الثاني ان قوله والممكن لما كان الى قوله ولا في حد ذاته عالما ان اراد ان الممكن لا ذات له بلا جعل الجاعل فضلا عن ان يكون بلا جعل الجاعل مبدء انكشاف شئ او عالما بشئ فذلك مسلم ولكن لا يجديه نفعا اذ لا يلزم

الى ذلك من ذهب الى كون العلم فى الممكنات غير ذات الواجب سبحانه وانما ذهب الى ان العلم حقيقة ممكنة جعلها الواجب تعالى
فتقررت فى ذات قابلة لها فصارت تلك الذات بتقرر تلك الحقيقة فيها عالمة بما تعلقت به تلك الحقيقة ولا يلزم من عدم كون
الممكن لا ذات له الا بجعل الجاعل ان لا يكون ذات الممكن بنفسها مصداقا لمبدئية الانكشاف وانما كان يلزم هذا لو كان للممكن بلا
جعل الجاعل ذات وكانت ذاته المتقررة بنفسها محتاجة الى جعل جاعل فى كونها مبدأ للانكشاف حتى يكون مبدئية الانكشاف من
العوارض الزائدة اللاحقة له بعد فعلية ذاته ولو لزم من مجعولية ذات الممكن ان لا يكون ذاته بنفسها مصداقا لمبدأ الانكشاف لزم ان يخلو
من كون الانسان مثلا لا ذات له الا بجعل الجاعل ان لا يكون ذات الانسان بنفسها مصداقا للانسانية وان اراد به ان الممكن ليس ذات
بلا جعل الجاعل لكنها بنفسها امر ظلماتى وانما تكون ظاهرة او مظهرة بجعل الجاعل فهذا باطل فاحش الثالث ان قوله كان فى حد
ذاته امرا ظلمانيا لا يدرى ماذا اراد به فان اراد به ان الممكن بلا جعل الجاعل اياه امر ظلماتى فهو اذ لا ذات للممكن بلا جعل الجاعل فهو بلا
جعل الجاعل ليس امرا لا ظلمانيا ولا نورانيا بل هو لا شئ بحت وان اراد به ان الممكن بنفس ذاته بلا اعتبار امر زائد على ذاته امر ظلمانى فان
عنى بالامر الظلمانى ما لا يكون مصداقا بنفس ذاته لمبدأ الانكشاف فكون كل ممكن كذلك ممنوع بل يجوز ان يكون حقيقة بعض الممكنات
بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداقا لمبدأ الانكشاف لا بد لنفى ذلك من دليل وان عنى غير ذلك فلا يفيد ما هو بصدده من المرام بل
هو بمعزل عنه الرابع ان قوله كذلك عالميته انما هى بالعرض ان اراد به ان عالمية الممكن بواسطة فى العروض بان يكون
هناك عالمية واحدة ثابتة للواسطة بالذات وللذى الواسطة اى الممكن بالعرض فذلك صريح البطلان اذ العالمية الثابتة للواجب
سبحانه لا يتصف بها الممكن اصلا لا بالذات ولا بالعرض وان اراد به ان عالمية الممكن معلولة له سبحانه فانه سبحانه يفيض حقيقة العلم
فى الممكن فيتصف بالعالمية لاجل قيام حقيقة العلم به باضافته تعالى اياها فيه فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون حقيقة العلم من الممكنات
كما هو مدعاه وكذا قوله فكما ان قوامه وجوده انما هو بالعرض ان اراد به ان الممكن معلول للواجب سبحانه فذلك مسلم لكن لا يجديه شيئا
وان اراد غير ذلك فليبين حتى ينظر فيه الخامس ان قوله فكما ان وجود الممكن هو وجود الواجب كذا علمه هو علم الواجب ان اراد به انه
كما ان الوجود المصدرى المنتزع من الممكن هو الوجود المصدرى المنتزع من الواجب كذا العلم المصدرى المنتزع من الممكن
هو العلم المصدرى المنتزع من الواجب فهو من الافاحش اما اولا فلان الكلام ليس فى المعنى المصدرى للعلم بل فى منشاء
الانكشاف كما صرح هو نفسه حيث قال فان العلم حقيقة مبدأ لانكشاف الاشياء واما ثانيا فلان الحكم باتحاد ما ينتزع عن الممكن وما
ينتزع عن الواجب بين البطلان فان الانتزاعى يتعدد بتعدد المنتزع منه واما ثالثا فلان ما حققنا فيما سبق ان العلم بالمعنى
المصدرى المعبر عنه بدانستن لا ينتزع منه سبحانه كيف وليس المعنى المصدرى الا الحدث من حيث التلبس بالفاعل فلو انتزع
منه المعنى المصدرى كان علمه الذى هو مصداق المعنى المصدرى هو الحدث المتلبس بذاته تعالى فيلزم زيادة صفة العلم على ذاته

واللازم باطل و امارابعا فلانه على هذا التقدير لا يستقيم تفريع هذا القول على قوله فمصداق حمل الوجود والعلم الخ فان اللازم من ذلك
القول ليس الا ان وجود الممكن و علمه معلول له تعالى و مستند اليه لا ان ما ينتزع من الممكن من الوجود والعلم نفس ما ينتزع من الواجب
من الوجود والعلم وان اراد انه كما ان المنتزع منه لوجود الممكن هو المنتزع منه لوجود الواجب كذا المنتزع منه لعلم الممكن هو المنتزع
منه لعلم الواجب فهذا ايضا باطل لان المنتزع منه لوجود الممكن هو ذات الممكن والمنتزع منه لوجود الواجب هو ذات الواجب
وليست ذات الممكن هي ذات الواجب كذا المنتزع منه لعلم الممكن ذات الممكن او صفة قائمة بذاته والمنتزع منه لعلم الواجب
نفس ذاته المقدسة فالحكم باتحادهما سخيف باطل على انه على هذا التقدير ايضا لا يستقيم تفريع هذا القول على قوله فمصداق حمل الوجود
والعلم اذ لا يلزم منه الا ان وجود الممكن وعلمه معلول له تعالى واين هذا من ذاك وان اراد انه كما ان علة وجود الممكن وجود الواجب
كذا علة علم الممكن علم الواجب الذي هو نفس ذاته المقدسة فذاك حق ومسلم ولازم من قوله فمصداق حمل الوجود والعلم الخ لكن لا مساس
له بما ادعاه من ان العلم نفس الواجب سبحانه بل اللازم منه ان الواجب سبحانه علة للعلم وهذا مما لا ينكر ولا كلام فيه السادس ان قوله
بل العلم هو الوجود المجرد ان اراد به ان مفهومهما واحد فظاهر ان مفهوميهما مختلفان وان اراد ان مصداقهما واحد فهو ممنوع بل مصداق
العلم هو الصفة الانضمامية التي حققناها ومصداق الوجود المجرد ذات الموجود المجرد وما سياتي منه في بيانه انما يدل على تقدير تمامه
على ان الذات المجردة صالحة للاتصاف بالعلم لا انها حقيقة العلم كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى السابع ان قوله فالواجب سبحانه
يجعل العقل امرا نورانيا ان اراد به انه سبحانه يجعل العقل مبدءا لانكشاف الاشياء فذلك ممنوع بل الحق ان الواجب سبحانه يجعل في
العقل امرا نورانيا اي يفيض فيه حقيقة هي مبدء انكشاف الاشياء وان اراد به انه سبحانه يجعل العقل صالحا لان ينكشف عنده
الاشياء فمسلم لكن لا مساس له بما ادعاه الثامن ان قوله وليس العلم امرا زائدا على وجوده الخاص المجرد ان اراد به اتحاد مفهوميهما فذلك
بين البطلان وان اراد به اتحاد حقيقتيهما ومطابقيهما فمفهوم كيف ومطابق الوجود المجرد نفس ذات العقل بلا زيادة امر عليها ومطابق العلم
يجب ان يكون حقيقة يلزمها الاضافة الى المعلوم لذاتها وذات العقل لا يلزمها الاضافة الى شيء لذاتها ولو تنزل عن ذلك فلا يلزم
من اتحاد العلم والوجود المجرد بهذا المعنى الا ان يكون العلم نفس ذات العقل لا ان يكون العلم نفس ذات الواجب كما ادعاه التاسع ان
قوله ولهذا يدرك ذاته بذاته غير صحيح فانا قد حققنا فيما سبق ان العقل انما يدرك ذاته بقيام الحالة الادراكية بها وابطلنا القول باتحاد
العالم والمعلوم والعلم في علمه بنفسه العاشر انه لو فرض صحة هذا القول فانما دلالته على ان علم الشيء بنفسه نفسه لا على ان علم الشيء
مطلقا نفسه بل لا بد لاثبات ذلك من اثبات ان علم الشيء بنفسه وعلمه بغيره افراد حقيقة واحدة الحادي عشر ان قوله نعم قد يفتقر ذلك
على ان العلم صفة زائدة على العالم قائمة به على خلاف ما ذهب اليه بيان ذلك ان الكلام في حقيقة العلم التي هي مصداق للعلم
المصدري وظاهر ان ما هو مصداق للعلم يلزمه الاضافة الى المعلوم لذاته لان العلم المصدري لا يزيد على مصداقه الا باعتبار معنى

التلبس بالفاعل فيه دون مصداقه والتعلق بالمعلوم لازم لمعنى المصدري فيكون لازما لمصداقه ايضا اذ التلبس بالفاعل الذي زيد به المعنى المصدري على مصداقه لا يوجب الاضافة والتعلق بالمعلوم حتى يتصور لزوم الاضافة الى المعلوم للمعنى المصدري دون مصداقه على ان الشارح نفسه معترف بان العلم حقيقة مبدا انكشاف الاشياء فالاضافة الى المعلوم لازمة له قطعا واذا كان كذلك كان تحقق الاضافة ضروريا عند تحقق حقيقة العلم ولا يمكن تحقق الاضافة بدون المضاف اليه فلا يكون العلم في الممكنات نفس ذات العالم ولا نفس الواجب سبحانه بل يكون صفة ذات اضافة فالافتقار الى وجود المعلوم عند العقل دليل على ان العلم ليس عين العقل وبالجملة فكلام الشارح مختل غاية الاختلال ومذهبه دون من ان يحتاج الى الابطال وسنذكر وجوها اخر لابطال مذهبه حيث يعيد الشارح ذكر مذهبه فيما بعد ان شاء الله تعالى **قوله** بل العلم هو الوجود المجرد قال في الحاشية هذا اضراب عن الحكم السابق المستفاد من التشبيه يعني تشبيه العلم بالوجود لان المتبادر منه ان العلم غير الوجود ويمكن ان يجعل اضرابا عما يفهم من قوله من حيث استناده اليه تعالى من ان العلم هو الوجود مطلقا لا المجرد بخصوصه لان مصداقهما اي مصداق العلم والوجود حيثية واحدة والحق ان العلم وكذا سائر الصفات الحقيقية عين الواجب اذ هو وجود مقدس بحت وذلك العلم في الممكن نفس وجوده الخاص المجرد لا يذهب عن ذي بصيرة ان من الممكنات المحسوسة ما وجوده الخاص مبدا لظهور الاشياء عند الحس كالشمس والضوء القائم بها كذلك من غير المحسوسات ما هو مبدا انكشاف الاشياء عند العقل بحسب وجوده الخاص المجرد كالعقول والنفوس بالقياس الى ذواتها وصفاتها ثم البرهان و الوجدان يحكمان بان النور ههنا ليس امرا زائدا على وجوداتها الخاصة اعني نفس حقيقتها المتقررة القدسية بجعل الجاعل الحق اياها على النحو المخصوص انتهى هذا الكلام نص على ان العلم في الممكنات نفس ذات العالم ولا ريب في ان ذات العالم الممكن مباينة محضة للذات الواجبة المقدسة فلو سلم ان العلم نفس ذات العالم لم يلزم ان يكون العلم الذي كلامنا فيه نفس ذات الواجب كما ادعاه غاية الامر ان الواجب سبحانه علة لعلم الممكن وهذا امر لا ينكره احد لكن لا مساس له بما ادعاه على ان كون ذات العالم بنفسها مصداقا للعلم باطل كما مر آنفا وسياتي ابطاله بوجه آخر ايضا **قوله** وذلك باعلام المعلم هذا ليس مناسبا بما زعم من ان العلم لا يزيد على الوجود المجرد وان مصداقه نفس ذات العالم فان اعلام المعلم عبارة عن افاضة العلم فيه واذا فرض ان العلم نفس ذات العالم فعلمه بالاشياء الغائبة عنه لا يكون بافاضة العلم فيه بل بنفس احضار المعلوم عنده فكان الاولى الاكتفاء بقوله افاضة وجوده له **قوله** واضح وجوده له لا يخفى عليك ان الاشياء قد تكون مجهولة للنفس ثم تصير معلومة له منكشفة عندها فالكلام انما هو في ان منشا انكشاف الاشياء عندها اي شيء هو فان هذا الانكشاف حادث بعد ما لم يكن فلا بد له من مبدا حادث ولا يمكن ان يكون هو ذات النفس لانها موجودة قبل حدوثه فاما ان يكون هو صور الاشياء التي حدثت في النفس وقامت بها فيكون العلم هو الصورة او يكون هو انطباع الصورة في النفس او انتقاش النفس بالصورة او يكون هو نفس تعلق حادث بين النفس وبين تلك الصور او يكون هو صفة اخرى وعلى التقادير يؤل

الامر الى احد المذاهب المشهورة فافتقار العقل فى العلم بالاشياء الى افاضة المعلم وجودها فيه دليل على ان العلم ليس نفس العالم
فانقيل حاصل كلام الشارح ان مصداق العلم نفس ذات العالم لا صفته ووجود المعلوم له شرط لتحقق العلم فالانكشاف حادث بعد تحقق
ذات العالم لاجل حدوث شرطه ولا ضير فيه قلت الكلام فى العلم وحقيقته ما ينكشف به الشئ ويقابله الجهل البسيط ولا ريب فى ان
العلم غير متحقق حين الجهل فعند انتفاء الجهل وتحقق العلم على تقدير ان لا يكون مصداق العلم صفة قائمة بالعالم لا يزيد على حال
الجهل الا وجود المعلوم او تعلق بين العالم والمعلوم فيكون العلم عبارة اما عن وجود المعلوم وهو حصوله الانطباعى او عن التعلق بين
العالم والمعلوم فيرجع الى احد المذاهب المشهورة كما لا يخفى **قوله** ونسبة العقول اليه قال فى الحاشية توضيحه ان نورية العقل
لما كانت مستفادة من النور الحق فهو من حيث استفادته النور من النور المحض نسبته اليه تعالى كنسبة القمر الى الشمس ومن حيث
ان العقل عاجز عن دركه تعالى نسبته اليه كنسبة الخفاش الى الشمس انتهى **قوله** آثر ههنا ما اختاره ارباب التحقيق اختلفوا فى التصديق
فقيل هو قسم من العلم كالتصور وقيل العلم هو التصور والتصديق من لواحقه واختلف الاولون فى تفسيره ففسره الامام بانه مجموع
تصورات الاطراف والحكم وغيره بانه ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وبعضهم بانه تصور معه حكم وآخرون بانه ادراك نفس
النسبة التامة الخبرية وزعم الآخرون ان الاذعان الذى هو التصديق حالة تلحق وراء الادراك وتحصل عقيبه هو الظاهر من كلام
المحقق الطوسى فى نقد المحصل وهو مختار كثير من المتأخرين وهو ما اختاره الشارح جريا منه على سجية فى التقليد فعند الاولين يكون
قسمة العلم الى التصور والتصديق قسمة حقيقية وعند الآخرين يكون قسمته اليهما مجازية كما قال المحقق فى نقد المحصل من ان التصديق
عندهم هو الحكم وحده من غير ان يدخل التصور فى مفهومه دخول الجزء فى الكل والتصور هو الادراك الساذج وكانهم قسموا المعانى الى
نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب والى ما لا يجعله كذلك كالهيآت اللاحقة من الامر
والنهى والتمنى وغير ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم انتهى فالمص لما قسم العلم بانه ان كان اعتقاد النسبة خبرية فتصديق والا
فتصور وكان اعتقاد النسبة الذى فسر به التصديق غير مندرج تحت العلم بل من لواحقه على ما زعم الشارح كان القسمة مجازية مبنية
على المسامحة وهذا ما قال الشارح وفى عدهما من العلم تسامح وانت تعلم ان كلام الشارح فى هذا المقام واه جدا فان عبارة المص صريحة
فى ان العلم منقسم الى قسمين حقيقة وقوله وهما نوعان متباينان من الادراك نص على ذلك فتفسير كلامه بانه اختار ههنا كون التصديق
من لواحق الادراك والتقسيم مبنى على التسامح احسان عليه من دون امتنان منه فان الحق ان التصديق وهو الاذعان والاعتقاد
نوع من الادراك والعلم وقسمة العلم اليه والى التصور قسمة حقيقية كما ستعرف عنقريب وتحقيق المقام ان كون التصديق عبارة عن مجموع
تصورات الاطراف والحكم كما ذهب اليه الامام باطل فان التصديق حقيقة محصلة وليست من الحقائق الاعتبارية والمجموع المذكور
لا شك فى كونه اعتباريا اذ تلك التصورات ليس بعضها متحدا مع بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا ذهنيا وليس الجز

بعضها محتاجا الى بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا خارجيا وايضا التصديق هو المكتسب من الحجة وليس المكتسب منها مجموع
تصورات الاطراف والحكم فذلك المجموع ليس بتصديق فالتصديق ليس الا شيئا واحدا لا مجموع اشياء فان كان قسما من الادراك
كان ادراكا متعلقا بشئ واحد وان لم يكن ادراكا كان كيفية واحدة تحصل عقيب الادراك متعلقة بشئ واحد ولا خلاف على هذا التقدير
فى ان التصديق نفس الاذعان وانما الخلاف فى ان الاذعان هل هو نحو من الادراك او حالة تحصل عقيب الادراك ؟ اختلف
الاولون القائلون بكون الاذعان نحوا من الادراك فى انه هل هو مباين بالنوع لنحو الادراك التصوري او مغاير بحسب المتعلق فقط
الحق ان التصديق هو نفس الاذعان وهو نوع من العلم مباين بالذات للتصور اما كونه مباينا بالذات للتصور فسياتى ان شاء الله
تعالى واما كونه نوعا من الادراك والعلم فلان العلم ما ينكشف به الشئ والاذعان اقوى انحاء الانكشاف والتصور من اضعفها فان
الانكشاف يتفاوت شدة وضعفا لكونه من الكيف واقوى مراتب الانكشاف اليقين لانه انكشاف للواقع بحيث لا يحتمل النقيض ثم
الجهل المركب لانه انكشاف خلاف الواقع بحيث لا يحتمل النقيض عند العالم ثم التقليد لانه جازم وان لم يكن راسخا ثم الظن لانه مرجح
غير جازم فيجوز الظان الطرف المقابل تجويزا ضعيفا واما التصور فمن اضعف مراتب الانكشاف فكيف يذهب ذو بصيرة الى ان
الاذعان ليس نحوا من العلم كيف والحجة انما تفيد العلم بالنسبة وانكشافها فانكار كون التصديق علما جهل صريح نعم الاذعان نوع
من العلم مباين بالذات للعلم التصوري ولا يلزم من مباينته للتصور الا ان لا يكون قسما من التصور لا ان لا يكون قسما من العلم
واما الذين ذهبوا الى ان الاذعان كيفية لاحقة عقيب الادراك فاول ما ازالهم عن سواء السبيل انهم ذهبوا الى كون العلم
هى الصورة الحاصلة ولما رجعوا الى وجدانهم وانصفوا من انفسهم وجدوا التصديق غير الصورة فما استطاعوا سبيلا الى جعله من
الادراك فظنوا انه كيفية غير ادراكية تلحق عقيب الادراك ثم لما رسخ ذلك فى الاذهان عرض ان ذهب اليه من انكر كون العلم هو الصورة
ايضا واستدل هولاء على ما ذهبوا اليه بوجوه لو تمت فانما تدل على ان التصديق ليس هو الصورة لا على انه ليس هو العلم فمن
دلائلهم قولهم انا كثيرا ما نذعن بالقضايا اثر ما نشك فيها فلا يزيد على ادراكاتنا الحاصلة لنا حين الشك ادراك آخر بل حالة اخرى
يعبر عنها بالتصديق وهذا انما يدل على ان التصديق غير التصور وغير الصورة لا على انه غير العلم لانهم ان ارادوا انه لا يزيد على الصور
الحاصلة حين الشك صورة اخرى حين التصديق او انه لا يزيد على التصورات الحاصلة عند الشك تصور آخر عند التصديق فذلك
مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون التصديق قسما من العلم انما يلزم ان لا يكون هو قسما من التصور او الصورة وان ارادوا انه لا يزيد على
الادراكات الحاصلة عند الشك ادراك آخر فذلك ممنوع بل يزيد الادراك التام بالنسبة العقدية ويزول الادراك الترددي ومنها
ان العلم هو المعلوم بعد حذف المشخصات الذهنية ولا يبقى بعد حذف المشخصات من التصديق القائم بالذهن الا مطلق التصديق
من حيث هو كما لا يبقى بعد حذف المشخصات من الشجاعة القائمة بالنفس الا مطلق الشجاعة ولا يبقى بعد حذف المشخصات من

التصديق القائم بالذهن المعلوم فلا يكون التصديق علما وہذا في غاية السقوط لانہ انما يدل على ان التصديق ليس ہو الصورة
لا على ان التصديق ليس ہو العلم وان تم ما ذكر دل على ان الصورة ليست ہي العلم فان العلم حقيقة والعلم الخاص القائم بالذہن
فرد منہا واذا حذفت المشخصات عنہ بقي مطلق حقيقة العلم لا مطلق حقيقة المعلوم فلا يكون العلم متحدا مع المعلوم كما حسبہ الجماہير وسياتي
تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى ومنہا ان التصديق قابل للشدة والضعف فيكون من مقولة الكيف ولو كان علما بالنسبة كان عبارة
عن النسبة مع المشخصات الذہنية والنسبة من مقولة الاضافة فلا يمكن اتصافہا بالشدة والضعف وہذا ايضا انما يدل على ان
التصديق ليس علما بمعنى الصورة المتحدة مع ذي الصورة لا على انہ ليس علما حقيقيا نعم يمكن ان يبطل كون العلم ہي الصورة
المتحدة مع ذي الصورة بان العلم لكونہ من مقولة الكيف قابل للاشتداد والتضعيف والصورة ليست بقابلة للاشتداد والتضعيف
ومنہا قولہم ان التصديق لو كان علما كان عين المصدق بہ مع انہ قد يبقى ذات المصدق بہ مع انتفاء التصديق وہذا ايضا لا يدل الا على
ان التصديق ليس ہو الصورة المتحدة مع ذي الصورة لا على انہ ليس علما وقد عرفت ان العلم ليس ہو الصورة ومنہا ان الذہن قد
يكون ملتفتا الى قضية شاكا فيہا ثم يتفق ان يصدق بہا والالتفات ليہا باق ومن المحال بقاء الالتفات مع تبدل العلم فالشك
والتصديق ليسا من العلم لتعاقبہما مع بقاء الالتفات بعينہ وہذا ايضا ساقط اذ النسبة حين ہي مشكوكة او مذعنة معلومة بنحوين من
العلم الاول التخييل و الثاني الشك او الاذعان والاول لا يتبدل بتبدل الثاني فہو باق في حالتي الاذعان و الشك وبقائہ يتحقق بقاء
الالتفات نعم لو كان العلم عبارة عن الصورة لما امكن تعلق علمين بالنسبة اذ لا يحصل منہا في الذہن صورتان و ہذا اظہر منہا ما
ذكرہ الشارح في بعض تعليقاتہ من ان التصديق ہو الاذعان والاذعان ما يعبر عنہ بالفارسية بگرويدن وباور كردن وہو
غير معنى العلم وہذا ايضا في غاية السخافة اذ لا بد من اثبات ان ما يعبر عن التصديق بہ بالفارسية لا يدل على نحو الادراك بل على كيفية
لاحقة بعدہ ودونہ خرط القتاد فالقول الفصل ان التصديق نوع من الحالة الادراكية التي ہي العلم حقيقة مباين بالذات للنوع
الثاني منہما اعني التصور نعم من ذہب الى ان العلم ہي الصورة لا يستطيع ان يذہب الى انہ قسم من العلم ولعل الشيخ لذہابہ الى
ان العلم ہو الصورة لم يعد التصديق قسما منہ وقسم في الشفاء الى تصور ساذج والى تصور معہ تصديق فلا يمكن ان يحتج علينا بما
في الشفاء ومع ذلك فالشيخ نفسہ قسم العلم الى التصور والتصديق فما في الشفاء معارض بما في النجاة على انا لسنا نؤمن بما بين
دفتي الشفاء وانما خلق لذلك قوم آخرون وكل ميسر لما خلق **قولہ** نفس الحكم بمعنى الاعتقاد الحكم لہ اربعة معان الاول التصديق
والثاني النسبة التامة الخبرية والثالث المحكوم بہ والرابع انتساب امر الى آخر وہو من افعال النفس وقد يطلق على القضية من حيث
اشتمالہا على ربط احد الطرفين بالآخر والمراد في قول المص ہو الاول **قولہ** اشارة الى ان الاصطلاح كما قال العلامة في درة التاج
مراد از تصديق وتكذيب معنى لغوى ايشان ست **قولہ** الا انہ جرى اختلفوا في متعلق التصديق فذہب الجمہور الى انہ النسبة

تامة خبرية رابطة بين الحاشيتين والبعض الى انه نفس القضية والبعض الآخر الى انه امر مجمل يفصله العقل الى الموضوع والمحمول والنسبة الحاكية والبعض الاذكياء الى انه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة ونسبه الى الشيخ والاستاذ صاحب العروة الوثقى و المحقق قدس سره الى انه مصداق القضية المحكي عنه والبعض الشراح الى انه المحمول مرتبطا بالموضوع وايده بما قالوا من ان مرجع البحث هو المحمول والحق ان التصديق على نحوين الاول الاذعان بالاتحاد دفعة من دون ان يدرك صور الموضوع والمحمول والنسبة تفصيلا كالتصديق بالاتحاد بين الجدار والابيض اذا رأينا جدارا ابيض والثاني الاذعان بالاتحاد بعد ادراك صورة الموضوع والمحمول او الارتباط بينهما كما اذا سمعنا قول القائل الجدار ابيض وقد صدقناه ولا ريب ان المحكي عنه بقول القائل الجدار ابيض هو الاتحاد الواقعي الذي يذعن قبل التفصيل في الصورة الاولى فالتصديق بالنحو الاول متعلق بنفس المحكي عنه الواقعي من دون توسط حكاية هناك حين التصديق وانما يتحقق الحكاية بعده والتصديق بالنحو الثاني متعلق بالحكاية بما هي حكاية واما المحكي عنه فانما يتعلق به بالعرض فان المعلوم بالذات في هذه الصورة هي الحكاية فهي متعلق التصديق بالذات فان المصدق بالذات هو المنكشف بالانكشاف التام بالذات وهو ما في الذهن من الحكاية واما المحكي عنه فهو معلوم بالعرض بواسطة الحكاية فان الحكاية عنوان له ومرآة لملاحظته فهو متعلق التصديق بالعرض وكون المقصود بالذات هو المحكي عنه لا يستلزم ان يكون هو متعلق التصديق بالذات فان مناط تعلق التصديق بالذات بشيء كون ذلك الشيء معلوما بالذات لا كونه مقصودا بالذات فاذن متعلق التصديق بالنحو الثاني نفس النسبة الحاكية الرابطة بين الطرفين من بما هي ملحوظة بينهما ومتعلق التصديق بالنحو الاول هو المحكي عنه اذ ليس النسبة الحاكية في هذا النحو مرآة لملاحظته وعنوانا له فما ذهب اليه الاستاذ من تعلق التصديق بالمحكي عنه لا يصح على اطلاقه كما ان ما ذهب اليه الجمهور من تعلقه بالنسبة الحاكية لا يصح كليا اما الثاني فلان التصديق قد يتعلق دفعة من دون ان يكون هناك نسبة حاكية كما عرفت واما الاول فلما علمت من ان التصديق في الصورة الثانية انما يتعلق بالذات بالنسبة الحاكية على انه قد يصدق بالكواذب وليس لها محكي عنه لا في الذهن ولا في الخارج والا لما كانت كاذبة فلا يمكن القول بتعلق التصديق بالمحكي عنه هناك ولا يمكن القول بان لها محكيا عنه اختراعيا في الذهن اذ لم يقصد الحكاية عن الاختراعي الذهني والا لما كذبت فالحق هو القول الفصل الذي حققناه وما يورد على القول بتعلق التصديق بالنسبة الحاكية من ان النسبة غير مستقلة ومتعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا في غاية السقوط اذ استقلال متعلق التصديق ليس بيّنا ولا مبيّنا وما قيل من ان الاذعان بالشيء كالحكم على الشيء يستلزم التوجه اليه والنسبة معنى حرفي لا يصلح ان يلتفت اليه ففي غاية السخافة اذ الحكم على الشيء يستدعي الالتفات اليه بالذات بخلاف الاذعان بالشيء فانه انما يستدعي الالتفات اليه في الجملة فان قيل لو كان النسبة متعلق التصديق بالذات لزم كونها محكوما عليها بالذات لكونها متعلق التصديق قلنا انما يلزم كونها محكوما عليها بالذات اذا لوحظت بلحاظ تام مستقل وجعلت مرآة لملاحظتها من حيث هي غير مستقلة وهو ملتزم كما في سائر المعاني الحرفية هذا وزعم الشارح تقليد البعض من سبقه انه يجب استقلال متعلق التصديق وعلله في الحاشية المعلقة

على قوله كما هو الحق بقوله لان التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرئي فلا يتعلق الا بما يستقل بالملاحظة ويقصد لذاته فلا يتعلق بالنسبة الغير المستقلة لا وحدها ولا مع غيرها انتهى وانت تعلم ان الاستقلال بالملاحظة غير ضروري في متعلق التصديق فانه نحو من العلم والعلم كما يتعلق بالمستقل يتعلق بغير المستقل ولو فرض ان الاذعان ليس بعلم كما زعمه المتاخرون فاستقلال متعلقه على هذا التقدير ليس بينا ولا مبينا واما انه يجب ان يكون متعلق التصديق مقصودا بالذات فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل قد بينا ان الحاصل في الذهن بالذات وان كان مرآة لملاحظة شئ آخر مقصود بالذات احق بان يتعلق به التصديق ثم لو فرض ان متعلق التصديق يجب ان يكون مقصودا بالذات فانما يلزم منه ان يكون متعلق التصديق هو المحكي عنه لانه المقصود بالذات بالحكاية لا ان يكون متعلقه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة كما زعمه ثم ان الشارح اورد على القول بكون متعلق التصديق هو النسبة الحاكية في الحاشية بانه كثيرا ما يحصل الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة كما في الصورة الاجمالية الوحدانية للموضوع المخلوط بالمحمول فهو يتعلق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما عارضة لهما في كلتا الحالتين من الاجمال والتفصيل والنسبة انما تدخل في متعلقه بالعرض لا بالذات ومن ههنا يعلم ان النسبة غير داخلة في حقيقة القضية اعني ما يتعلق به التصديق وان كانت داخلة في مفهومها المستفاد من الهيئة التركيبية كقولنا زيد قائم مثلا وسياتي تحقيقه انشاء الله تعالى انتهى عبارته وهذا الكلام مما يقضي به العجب فان ما ذكره من انه كثيرا ما يحصل الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة ان اراد به انه كثيرا ما يحصل الاذعان بالاتحاد الواقعي قبل انتزاع النسبة فذلك صحيح كما ذكره في النحو الاول من التصديق لكن قد عرفت ان متعلق ذلك النحو من التصديق هو نفس المحكي عنه اذ ليس هناك الا صورة واحدة هي متعلق التصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع ولا صورة المحمول لا النسبة الرابطة بينهما الا بعد الانتزاع ففي هذه الصورة كما لا يتعلق التصديق بالنسبة الرابطة كذلك لا يتعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة فان قال انه وان لم يكن صورة الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة موجودة هناك لكن منشا انتزاعها موجود وتعلق التصديق بمنشا انتزاعها يكفي للحكم بتعلق التصديق بها قلنا فليكف وجود منشا انتزاع النسبة للحكم بتعلق التصديق بالنسبة الرابطة وما ذكره من كون النسبة رابطة بين الطرفين عارضة لهما في كلتا الحالتين من الاجمال والتفصيل ان اراد بالاجمال فيه الصورة الاجمالية الاتحادية المنكشفة دفعة قبل العلم بالموضوع والمحمول والنسبة تفصيلا كما صورنا سابقا فكون النسبة رابطة بين الطرفين في تلك الحالة صريح البطلان اذ ليس هناك الا صورة واحدة ولا يعقل النسبة الا بين صورتين نعم منشا انتزاع النسبة موجود ولكنه ليس رابطا بين الطرفين ولا عارضا لهما بل هو كما انه منشا لانتزاع النسبة منشا لانتزاع صورة الطرفين وان اراد بالاجمال صورة القضية الملحوظة بلحاظ واحد اي الاجمال الحاصل بعد التفصيل فلا يخفى انه لا يتصور هذا النحو من الاجمال في الصورة الاتحادية المنكشفة دفعة لسبقها على التفصيل ثم ما فرع على كلامه من عدم دخول النسبة في حقيقة القضية ودخولها في مفهومها لا مساس له بالكلام المتفرع عليه اذ على تقدير صحته لا يلزم منه الا عدم دخول النسبة في متعلق التصديق

بالذات لاعدم دخولها فی حقیقة القضیة الا اذا ثبت ان حقیقة القضیة ہی متعلق التصدیق ولم یثبت بعد وسیاتی تحقیق ذلک فہذا
تحقیق الحق فی متعلق التصدیق بقی الکلام علی المذاہب الباقیة فاما مذہب من زعم ان متعلقه نفس القضیة فیبطلانه انه ان کان متعلقه
نفس القضیة المفصلة بما ہی ملحوظة تفصیلا فذلک صریح البطلان اذ التصدیق علم واحد لا یتعلق الا بشیٔ واحد والقضیة الملحوظة
لیست معلوما واحدا بل صورة الموضوع معلوم وصورة المحمول معلوم آخر وصورة النسبة معلوم ثالث فلا یتعلق بها علم واحد و
ان کان متعلقه القضیة الملحوظة بلحاظ واحد فیرجع الی المذہب الثالث ویبطل ببطلانه علی انک قد عرفت ان التصدیق قد یتعلق
بالصورة الاتحادیة دفعة قبل التفصیل فلیس ہناک قضیة اصلا حتی یتعلق بها التصدیق واما مذہب من زعم ان متعلقه امر
مجمل یفصله العقل الی الموضوع والمحمول والنسبة الحاکیة وہو ما ذہب الیه صاحب الافق المبین جریا منه علی سجیته فی اتباع الاباطیل
الکاذبة الوہمیة فی المقامات الحکمیة والمباحث العقلیة واتبعه المصنف فیبطلانه ان الامر المجمل الذی زعموا انه متعلق التصدیق اما ان یکون
مشتملا علی النسبة الرابطة اولا یکون علی الثانی یکون ذلک الامر المجمل مفہوما مفردا فلا یصلح ان یتعلق به التصدیق بالبدیہة کیف
واذا لم یکن فی ہذا الامر المجمل نسبة حاکیة فلا معنی لصدقه ولا لکذبه ولا للتصدیق به او انکاره وعلی الاول یکون ہذا الامر المجمل قضیة
فاما ان تکون ملحوظة بلحاظ واحد او تکون ملحوظة بلحاظات بان یکون الموضوع والمحمول ملحوظین بلحاظین مستقلین والنسبة ملحوظة
بلحاظ غیر مستقل وعلی الثانی لا اجمال اصلا وعلی الاول اما ان یکون ملحوظا بلحاظ مستقل وہذا لا یتصور علی رای صاحب الافق
المبین لانه لا یذہب الی ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة بل یزعم ان المستقل وغیره متباینان بالذات وقال فی الافق
المبین بعد ما ذکر انهما متباینان بالذات فاذن قد استوی الامر وتحقق ما یغلطان معنی واحد یستقل ولا یستقل بالتعقل
بلحاظین او بلحاظ غیر مستقل فیلزم ان یکون متعلق التصدیق امرا غیر مستقل وہو مما یستشنعه صاحب ہذا المذہب ثم الفطرة السلیمة
قاضیة بان التصدیق بعقد لا یتوقف علی لحاظ معنی مغایر لمفہوم القضیة فالقول بکون الامر المجمل متعلق التصدیق مما یکذبه البدیہة
الغیر المکذوبة والفطرة الغیر المشوبة وہذا ظاہر غایة الظہور ولکن من لم یجعل الله له نورا فما له من نور واما مذہب بعض الاذکیاء فیبطله
ان الحکایة بالذات انما ہی النسبة الرابطة لانها ہی المراٰة لملاحظة ما فی الواقع واما الموضوع والمحمول فانما یعتبران لتوقف
النسبة علیهما ولکونها مراٰة لملاحظة حالهما فانما یدخلان فی متعلق التصدیق بالتبع ومتعلق التصدیق بالذات ہی النسبة الرابطة
بما ہی کذلک وقد یبطل بهذا ما توہمه بعض الشراح من ان متعلقه ہو المحمول مرتبطا بالموضوع واما تائیده بان مرجع البحث ہو
المحمول فعجب عجاب فی معنی توہم مرجع البحث ہو المحمول ہو ان موضوع العلم لیس مبحوثا عن ذاته لانه مفروغ عنه بل المبحوث عنه ہو حال الموضوع وعرضه الذاتی وہو
المحمول لا ان متعلق التصدیق ہو المحمول کما توہم فافہم **قوله** لا بالمنتسبین کان الظاہر ان یقول المصنف ہہنا علی ما ہو المشہور من تعلق
التصدیق بالنسبة لا علی ما ہو مذہبه من ان متعلقه الامر المجمل فان تعلق التصدیق بالمنتسبین حال کون النسبة رابطة بینهما لیس

هو مذهب المصنف لا هو حق فی الواقع کما عرفت **قوله** واما الحکم بمعنی ادراکها التصدیق هو الحکم بمعنی ادراک النسبة بالاتفاق بین القدماء والمتاخرین لکن القدماء یقولون ان ادراک النسبة الذی هو التصدیق مباین بالحقیقة للادراک التصوری سواء تعلق بالنسبة او بغیرها والمتاخرین یقولون انه مغایر للادراک التصوری بالمتعلق فقوله عند المتاخرین بناء علی ما زعم من ان التصدیق عند القدماء کیفیة غیر ادراکیة وهی الاذعان وان الاذعان لیس ادراکا وهو فاسد فان التصدیق عند القدماء هو الاذعان وهو ادراک کما عرفت **قوله** الا ان المحققین القضیة مرکبة اعتباریة بلا شبهة فانها انما یرکبها العقل والنسبة الرابطة کانها جنبة صوریة لهذا المرکب اذ بها یرتبط احدی حاشیتیه بالاخری فان قیل یکون النسبة جزء منها کانت اجزاؤها ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة وان قیل ان القضیة عبارة عن الموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینهما کانت اجزاؤها هی الموضوع والمحمول وکانت النسبة داخلة فی مفهومها لا فی حقیقتها والنزاع فی ذلک لا یعود الی طائل **قوله** فلا سبیل الشرطیة لان الحکم بهذا المعنی لا یصح ان یکون جزء من التصدیق والا کان مرکبا من الکیف والفعل فیکون مرکبا اعتباریا **قوله** فلا جناح قد عرفت ان الاذعان نحو من الادراک وهو نفس التصدیق ولیس التصدیق عبارة عن ادراک مع تصدیق فبناء هذا التفسیر علی ما ذهب الیه من ان الاذعان کیفیة غیر ادراکیة بناء فاسد علی فاسد **قوله** سواء کان مع الاذعان الادراک اما اذعان او غیره والاول اما جازم فاما مطابق فاما ثابت فهو الیقین او غیر ثابت فهو التقلید او غیر مطابق فهو الجهل المرکب او غیر جازم فهو الظن هذه اقسام التصدیق و الثانی ای الادراک الذی هو غیر الاذعان اما متعلق بالمفرد او متعلق بالنسبة والاول اما احساس فاما ابصار او سمع او شم او ذوق او لمس او غیر احساس فاما متعلق بالصور المخزونة فی الخیال فتخییل او بالمعانی الجزئیة فتوهم او بالکلیات وما فی حکمها کالجزئیات المجردة ان امکن علمها بما هی جزئیة فتعقل والثانی ای العلم بالنسبة غیر الاذعان ان کان ترددا فیها فشک ان کان ادراکا مرجوحا فوهم وان کان تکذیبا لها فانکار وان کان نفس التصور من دون تردد ومرجوحیة وتکذیب فتخییل هذه اقسام التصور فالنسبة ان کانت مذعنة یکون معلومة بنحوین من العلم الاول التخییل وهو تصور نفس النسبة والثانی الاذعان وهو الاعتقاد بها فالتخییل الذی هو نحو من التصور یجامع الاذعان فی الوجود فی القضیة المقبولة المذعنة وهذا لا ینافی التقابل بین التصور والتصدیق بحسب الصدق اذ لا یلزم من ذلک صدق التخییل علی التصدیق وبالعکس کما لا یخفی **قوله** ای متخالفان بحسب الماهیة الحق ان تباین التصور والتصدیق بحسب الماهیة ضروری لا یحتاج الی البرهان والمنکر مکابر **قوله** وقد یستدل علیه استدل علی تباین التصور والتصدیق نوعا باختلاف لوازمهما فان التصور یلزمه عموم التعلق والتصدیق یلزمه خصوص التعلق واختلاف اللوازم یدل علی اختلاف الملزومات واورد علیه بمنع کون اللوازم لوازم المهیة لجواز ان تکون لوازم الهویات وهذا المنع مکابرة صریحة فان حقیقة التصدیق آبیة عن التعلق بما سوی الحکایة او المحکی عنه فخصوص التعلق لازم الماهیة بخلاف حقیقة التصور

خصوص التعلق لازم لمهية التصديق وعموم لازم لمهية التصور ومنع ذلك مكابرة محضة ويمكن ان يستدل على تباينهما بان التصديق ينقسم
الى الشديد والضعيف فان الظن ضعيف واليقين اشد والتقليد شديد بل مراتب الظن متفاوتة شدة وضعفا ومن المقرر في مدارك
المشائين ان الشديد والضعيف مختلفان نوعا فاذن اقسام التصديق انواع متخالفة مندرجة تحت التصديق فلا محالة يكون التصديق
نوعا عاليا من العلم لا جنسا والا لما اندرج تحته انواع مختلفة وايضا الوهم الذي هو تصور مضاد للظن الذي هو تصديق وكذا الشك
والانكار والاذعان وتباين المتضادات بالنوع ضروري فتامل **قوله** ان وحدة العلة يستوجب وحدة المعلول بني الكلام في
دلالة اختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات على امتناع استناد الكثير الى الواحد من حيث هو واحد بناء على ان اللوازم معلولة للملزومات
ومستندة اليها ولا يذهب عن ذي تحصيل ان كلام الشارح في هذا المقام كما افاده خاتم الحكماء قدس سره من اباطيل الاقاويل
اما اولا فلانه مبني على ان اللوازم معلولة للملزومات وقد اشرنا سابقا الى ان هذا الرأي باطل وحققنا ان اللوازم مجعولة بجعل
الملزومات وليست معلولة لها واما ثانيا فلان كلامه مبني على امتناع صدور الكثير عن الواحد بما هو واحد وقد ابطلنا ذلك في بعض
كتبنا على ابسط وجه واما ثالثا فلانه لو سلم استناد اللوازم الى الملزومات وامتناع استناد الكثير الى الواحد فبناء استلزام اختلاف
اللوازم اختلاف الملزومات بالمهية على امتناع صدور الكثير عن الواحد بما هو واحد غير صحيح اذ غاية ما يلزم منه ان لا يكون الواحد
بما هو واحد علة للكثير لا ان لا يكون الواحد علة للكثير مطلقا بل يكفي لصدور الكثير عن الواحد كثرة الجهات والحيثيات في ذلك
الواحد فلا يلزم من استناد اللوازم المختلفة بناء على هذا الا اختلاف الجهات والحيثيات ولو في الواحد بالشخص والمدعى اثبات التغاير
النوعي بين التصور والتصديق **قوله** وبالعكس قال في الحاشية لامتناع توارد العلل المستقلة على معلول واحد وكذا يمتنع
توارد العلل الناقصة في مرتبة واحدة فلا يكون لشيء واحد مادتان ولا صورتان ولا فاعلان وكذا في مرتبة واحدة ودليل الكل واحد
انتهى والدليل هو لزوم الاستغناء عن العلة على تقدير تعدد العلل ان استقلت احديها في نحو عليتها او عدم تعدد العلة على
تقدير تعددها ان لم يستقل احديها في نحو عليتها مثلا لو كان لشيء واحد فواعل متعددة فان كفى ح احديها في الفاعلية لزم استغناء
المعلول عن غيره من الفواعل وان لم يكف احدها في الفاعلية لزم ان لا يكون هناك فواعل متعددة بل فاعل واحد هو
مجموع الاشياء التي فرضت فواعل وهكذا الكلام في غير الفاعل من العلل **قوله** فغير لازم بالنظر الى طباع المعلول قال في الحاشية
ان طباع المعلول لا يستدعي التوقف على الخاص نحو الوحدة في العلة ولذا قيل تعين المعلول لا يدل على تعين العلة واما تعين
العلة فيدل على تعين المعلول فوحدة العلة باي نحو كانت محفوظة في المعلول بعينها انتهى **قوله** فوحدة العلة بالطبيعة تستوجب
وحدة المعلول كذلك قال في الحاشية اي بالطبيعة ولو مع امر زائد يعني العلة اذا كانت طبيعة نوعية يجب ان يكون المعلول
ايضا طبيعة نوعية وان كان مخلوطا بالعوارض المشخصة ولا يصح ان يكون طبيعة جنسية لامتناع عموم المعلول وخصوص العلة قال

المعلم للحكمة اليمانية ما حاصله ان وحدة العلة بالنوع مثلا مستلزمة لوحدة المعلول كذلك وان كانت له وحدة اخرى ايضا باعتبار
آخر وبالجملة يجب ان لا يكون المعلول متكثرا بالنوع اذ ليس في طباع الكثرة ان يصدر من الواحد من حيث هو واحد في مرتبة واحدة
لا بمعنى ان لا يكون المعلول واحدا بالشخص بل بالنوع فقط انتهى وانت وكل من يستحق ان يخاطب به تعلمان ان هذه الكلمات
بالبيان اشبه منها بالهذيان اما اولا فلان امتناع صدور الكثير من الواحد بما هو واحد لا يدل على وجوب انحفاظ نحو وحدة العلة
في المعلول اذ غاية ما يلزم منه ان لا يكون الواحد بما هو واحد علة للكثير لا ان لا يكون الواحد مطلقا ولو مع جهات كثيرة وتشخصات
شتى علة للكثير فيجوز ان يكون العلة واحدة بالنوع متكثرة الافراد ويصدر منها عند كونها متشخصة بتشخص نوع من جنس وعند كونها
متشخصة بتشخص آخر نوع من الجنس او من جنس آخر بل يجوز ان يكون العلة شخصا واحدا يصدر منه جنس بل اجناس انواع كثيرة
بجهات مختلفة فوحدة العلة بالنوع مثلا لا يستلزم وحدة المعلول بالجنس ايضا فضلا عن وحدته بالنوع واما ثانيا فلان الطبيعة
الجسمية علة عندهم لهيولى العناصر وهيولات الافلاك وهي واحدة بالنوع وهيولى العناصر وكل من هيولات الافلاك انواع
متخالفة كما ستعرف انشاء الله تعالى فالعلة واحدة بالنوع والمعلولات كثيرة بالنوع واما ثالثا فلانهم اتفقوا على ان الواجب
سبحانه هو العلة الفاعلية للكل بالحقيقة واما غيره فوسائط وروابط لا فواعل كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات
فهو سبحانه مع وحدته بالعدد علة للانواع والاجناس المتخالفة فمن اين انحفاظ نحو وحدة العلة في المعاليل فلينظر الى معلم الشارح
كيف يعلم اتباعه زخارف الاباطيل بالتشدق في الاقاويل فهو بان يلقب بمعلم السفسطة اليونانية احق منه بان يلقب بمعلم الحكمة
اليمانية **قوله** الا على مختار الشيخ هذا يدل على ان الشيخ ذهب الى انحفاظ نحو الوحدة في مطلق العلة جاعلة كانت او غيرها كما
يدل عليه قوله سيما اذا كانت العلة جاعلة وليس الامر كذلك فان الشيخ ذهب الى ان الصورة الجسمية علة للهيولى
الشخصية فالعلة واحدة بالعموم والهيولى واحدة بالعدد عنده وانما مذهبه انحفاظ نحو الوحدة في الجاعل فقط **قوله** لما مر آنفا
من استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات فاذا اختلف التصور والتصديق بحسب المتعلق اختلفا بحسب اللازم واختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات **قوله** ولان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم فاتحاد التصور والتصديق بالذات يوجب
اتحاد متعلقيهما بالذات فلا يختلف متعلقاهما وانت خبير بانه كما ان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم كذلك اتحاد المعلوم يوجب
اتحاد العلم كما اعترف به حيث قال وبالعكس فكما لا يستقيم القول باتحاد التصور والتصديق مع اختلاف المتعلقين كذلك
لا يستقيم القول باتحاد المتعلقين مع اختلاف حقيقتي التصور والتصديق كما ذهب اليه القدماء من ان ما يتعلق به التصديق يتعلق به التصور الخ فما اورده
على المتاخرين ليس مختص الورود بمذهبهم بل هو وارد على القدماء ايضا ومنشأ المفاسد هو القول باتحاد العلم والمعلوم **قوله** تحقيقه
ان مطلق التصور تفصيل المقام ان التصديق اما ان يكون نفس الاذعان كما هو الحق فيكون التصور المقابل له هو الادراك

الذي ليس نفس الاذعان واما ان يكون التصديق عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن التي تتعلق بها الاذعان كما هو رأي
القائلين بكون منقسم التصور والتصديق هو الصورة الحاصلة في الذهن فيكون التصور المقابل له هو الصورة التي لا تتعلق بها
الاذعان فعلى التقدير الاول يحتمل التصور احتمالات الاول ان يكون التصور متكيفا بكيفية الاذعان بان يكون ما تتعلق به التصور
هو ما تتعلق به الاذعان كتخييل النسبة المذعنة فهو تصور متكيف بالاذعان الثاني ان لا يكون متعلقهما واحدا لكن يكون متعلق
احدهما مقارنا نحو لمتعلق الآخر كتصور حاشية النسبة المذعنة فانه وان لم يكن متعلقا بما تتعلق به الاذعان لكن متعلقه اعني الموضوع
او المحمول مقارن لمتعلق الاذعان اعني النسبة الثالث ان يعتبران لا يكون التصور مقارنا للتصديق اصلا كتصور مفهوم مفرد
لم يحكم عليه لا به او كتصور حاشية النسبة المشكوكة والرابع ان لا يعتبر معه شيء من الاعتبارات الثلثة المذكورة بل لوحظ من حيث
هو هو وعلى التقدير الثاني يكون التصور عبارة عن الصورة الغير المذعنة فيشكل هناك الاعتبار الاول اذ ليس هناك صورتان تكون
احدهما مذعنة والاخرى غير مذعنة والصورة الواحدة يمتنع كونها تصورا وتصديقا فانما يتصور هناك الاحتمالات الثلثة الباقية اذا
عرفت هذا فاعلم ان التصور المتكيف بكيفية الاذعان اعني التصور بالاعتبار الاول لا يمكن ان يتعلق بنفسه لانه بهذا الاعتبار
انما يتعلق بما يتعلق به الاذعان وهو نفسه لا يتعلق به التصديق سوار كان التصور بهذا الاعتبار موضوعا او محمولا لقضية مذعنة اولا
يكون كذلك وكذا لا يتعلق هذا النحو من التصور بنقيضه مطلقا لانه لا يصلح لان يتعلق به التصديق لكونه من المفهومات المفردة فلا يصدق
التصور بهذا الاعتبار على نفسه ولا على نقيضه صدقا عرضيا اي لا يصدق المتصور بهذا النحو من التصور عليهما بل انما يصدق هو على
النسبة المذعنة والتصور بالاعتبار الثاني يتعلق بنفسه اذا كان نفسه حاشية لقضية مذعنة كما في قولنا التصور المقارن للاذعان
مفهوم فانه نفسه في هذه الصورة متصور تصورا مقارنا للاذعان واما اذا لم يكن حاشية لقضية مذعنة كما اذا تصورنا نفس هذا المفهوم
ولم نحكم عليه بايجاب او سلب فهو ليس متصورا بتصور مقارن للاذعان فهو يصدق على نفسه صدقا عرضيا على تقدير كونه حاشية لقضية
مذعنة ولا يصدق على نفسه هذا النحو من الصدق على تقدير عدم كونه كذلك وكذا الحال في نقيضه فهو ان كان طرفا من قضية مذعنة
صدق عليه انه متصور تصورا مقارنا للاذعان والا لا والتصور بالاعتبار الثالث يتعلق بنفسه اذا لم يكن نفسه جزء من قضية مذعنة كما اذا
تصورنا نفس مفهومه من دون ان نحكم عليه ايجابا او سلبا اذ ذاك متصور تصورا غير مقارن للتصديق فهو ح يصدق على نفسه
صدقا عرضيا ولا يتعلق هو بنفسه اذا كان نفسه جزء من قضية مذعنة فانه اذ ذاك متصور بتصور مقارن للتصديق فلا يصدق ح
على نفسه هذا النحو من الصدق وكذا لا يتعلق هو بنقيضه اذا كان نقيضه جزء من قضية مذعنة فلا يصدق عليه صدقا عرضيا و
يتعلق بنقيضه اذا لم يكن كذلك فيصدق عليه هذا النحو من الصدق والتصور بالاعتبار الرابع يتعلق بنفسه وبنقيضه ويصدق
على نفسه ونقيضه صدقا عرضيا مطلقا سوار كان نفسه او نقيضه جزء من قضية مذعنة او لا يكون كذلك لانه في صرافة العموم

WWW.NAFSEISLAM.COM

ومحوضة الاطلاق وليس مقيدا بمقارنة الاذعان ولا بعدمها فانقلت التصور الغير المقارن للاذعان لو كان مفردا ولم يكن
جزء من قضية مذعنة لا يصدق على نفسه صدقا عرضيا ضرورة انه كلما حمل عليه المتصور صار متصورا بتصور مقارن للاذعان فلا
يصدق عليه انه متصور بتصور غير مقارن للاذعان قلت اذا حمل المتصور بالتصور الغير المقارن للاذعان على التصور بهذا الاعتبار
كان ذلك حكاية عنه حال عدم كونه جزء من قضية مذعنة لا حكاية عن نفسه حين كونه جزء من هذه الحكاية فان الحكاية عن نفسها لا تعقل
فهو اذا لم يكن جزء من قضية مذعنة صح عنه الحكاية بانه متصور بتصور لا حكم معه فيصدق عليه نفسه صدقا عرضيا
نعم لو قصد الحكاية عن تلك الحكاية لم يصدق عليه انه متصور بتصور لا حكم معه لانه اذ ذاك متصور بتصور معه حكم وهذا ظاهر لمن
تامل فهذا التفصيل هذا المقام وهو مع كونه قليل الجدوى متحير فيه الافهام بقي ههنا اشكال يرد على القائلين بكون
العلم هو الصورة المتحدة مع المعلوم لا محيص لهم عنه وهو ان التصور لا حجر فيه فيتعلق بنفسه وبنقيضه فاذا تعلق بنقيضه
كان متحدا مع نقيضه بالذات فيكون محمولا على نقيضه حملا اوليا ايضا كما انه يكون محمولا عليه حملا عرضيا واللازم صريح
البطلان وهذا احد ما يستدل به على بطلان ان العلم هو الصورة المتحدة مع المعلوم فلا تغفل **قوله** لما كان في صرافة
العموم ظاهر هذا الكلام ماخوذ من كلام بعض الاذكياء في شرحه للرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق وقد وقع
في كلامه خبط وخلط وذلك ان صاحب الرسالة فسر التصور بثلثة تفسيرات الاول حصول صورة الشئ في العقل وقال هو
مرادف للعلم الثاني حصول صورة الشئ مع عدم اعتبار الحكم الثالث حصول صورة الشئ مع اعتبار عدم الحكم فقال الشارح
للرسالة التصور بالتفسير الاول كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق حتى يتعلق بكل شئ ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل
العرضي والتصور بالتفسيرين الآخرين وان كان يتعلق بكل شئ ولهذا قيل لا حجر في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه
بالحمل العرضي على جميع التقادير انتهى كلامه في الشرح وقال في الحاشية المعلقة على قوله لكن لا يصدق على نفسه الى آخره عدم
الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضهما مع الحكم او اعتباره انتهى وهذا كلام
منخبط جدا اما اولا فلان التصور بالتفسير الاول مرادف للعلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق كما اعترف به هو نفسه
بعيد ذلك وقد اعترف بانه يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي وصدقه على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي انما يتصور بتعلقه
بنفسه ونقيضه وتعلقه بنفسه ونقيضه انما يتصور بتعلق احد نوعيه اعني التصور الساذج او التصديق بنفسه ونقيضه ولا يمكن تعلق
التصديق بنفسه ونقيضه لكونهما من المفهومات المفردة فانما تعلقه بنفسه ونقيضه بتعلق التصور الساذج بهما وتعلق التصور الساذج
بهما يستلزم صدق التصور الساذج عليهما بالحمل العرضي فالحكم بصدق التصور بالتفسير الاول على نفسه ونقيضه يستلزم الحكم بصدق
التصور الساذج وهو المفسر بالتفسيرين الآخرين على نفسه ونقيضه وينافي الحكم عليه بعدم الصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي

WWW.NAFSEISLAM.COM

على جميع التقادير فكلامه متهافت بعد التامل واما ثانيا فلان الحكم بتعلق التصور بالتفسيرين الاخيرين بكل شئ ينافى الحكم بعدم صدقه على نفسه ونقيضه بالحمل العرضى على جميع التقادير لان مناط صدق التصور على شئ حملا عرضيا تعلق التصور به فكل ما يتعلق به التصور بالتفسيرين الاخيرين يصدق هو عليه حملا عرضيا وليت شعرى اذا تعلق التصور الساذج بشئ بل يصدق على ذلك الشئ انه معلوم ام لا على الثانى لا معنى لتعلق التصور به فان تعلق التصور يستلزم المعلومية قطعا وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشئ معلوما بالعلم التصديقى وهو صريح البطلان اذ لا معنى لكون الشئ مصدقا به بتعلق التصور الساذج به لا سيما اذا كان ذلك الشئ من المفهومات المفردة الغير الصالحة لان تكون مصدقا بها او بالعلم التصورى فيكون التصور صادقا عليه حملا عرضيا قطعا واما ثالثا فلان ماذكره فى الحاشية يدل على انه زعم ان معنى التصور الساذج التصور الذى لا يكون متعلقا بالمحكوم عليه ولا بالمحكوم به فحكم بان مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضهما اذا كان مع الحكم واعتباره لا يصدق عليه التصور الساذج صدقا عرضيا وهذا توهم فاسد لان العلم المتعلق بالمحكوم عليه او بالمحكوم به اما ان يكون تصديقا وهو بين البطلان اذ تصور الاطراف ليس بتصديق قطعا او يكون تصورا ساذجا فيكون المحكوم عليه والمحكوم به متصورين بالتصور الساذج قطعا وليت شعرى ما معنى كون مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضهما مع الحكم واعتباره فان كان معناه كون مفهوم التصور المذكور ونقيضه محكوما عليه ومحكوما به فالعلم المتعلق به وبنقيضه وان كان محكوما عليهما او محكوما بهما تصور ساذج قطعا وهما متصوران بالتصور الساذج فالتصور الساذج يصدق عليهما صدقا عرضيا وان كانا مع الحكم واعتباره وان كان معناه كونهما مذعنا ومصدقا بهما حتى لا يصدق عليهما انهما متصوران بالتصور الساذج فذلك صريح البطلان فلا معنى لكون المفهومات المفردة مذعنة ومصدقة بها ولعل لكلامه وجها لست احصله والحق فى تفسير كلام صاحب الرسالة ان التصور قد يطلق مرادفا للعلم وهو حصول صورة الشئ فى العقل مطلقا سواء كان حصول الصورة على وجه الاذعان اولا وهو منقسم الى التصور والتصديق وقد يطلق على حصول صورة الشئ فى العقل مع اعتبار ان حصول الصورة ليس على وجه الاذعان وهو التصور الساذج المقيد باعتبار عدم الحكم وهو مقابل للتصديق وقد يطلق على حصول صورة الشئ فى العقل مع عدم اعتبار ان حصول الصورة على وجه الاذعان وهذا مساوق للاول فى التحقق وان كان اخص منه بحسب بادى الراى كما سينكشف عنقريب ان شاء الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول لا ينبغى ان يحمل كلام الشارح فى هذا المقام على ما قال بعض الاذكياء وهو الذى نقلنا من كلامه وتكلمنا عليه وان كان كلام الشارح ماخوذا ومنتحلا من كلامه فانا قد نبهنا على فساده وعلى ان كلام الشارح ههنا فى التصور المقابل للتصديق لا فى التصور المرادف للعلم وكلام بعض الاذكياء فى الثانى كما عرفت فمحصل كلام الشارح على ما فصلناه فى الحاشية السابقة ان مطلق التصور المقابل للتصديق من دون ان يعتبر معه مقارنة الاذعان او عدمها لما كان فى صرافة العموم ومحوضة الاطلاق

ولم يكن مقيدا بمقارنة الاذعان ولا بعدمها تيعلق بنفسه وبنقيضه ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي لكون نفسه ونقيضه
من المفهومات العقلية فيكونان متصورين قطعا واما التصور من حيث اعتباره مع عدم مقارنة الحكم اى الاذعان والتصور
الملحوظ بانه لم يعتبر معه مقارنة الحكم والاذعان فمفهومهما ان كان حاشية من قضية مذعنة ولوحظ من حيث انه مقارن للاذعان
لكونه طرفا من نسبة مذعنة كما فى قولنا التصور الغير المقارن للاذعان او التصور الملحوظ بانه لم يعتبر معه مقارنة الاذعان مفهوم
من المفهومات مثلا لم يتعلق شئ منهما بنفسه لان نفسه فى هذه القضية المذعنة متصور بتصور مقارن للاذعان وتصور ملحوظ معه
الاذعان نعم اذا لوحظ مفهومهما ولم يجعل جزء قضية مذعنة كان نفس مفهومهما متصورا بتصور غير مقارن للحكم او بتصور لم يعتبر معه الحكم
فح تيعلق بنفسه ويصدق على نفسه صدقا عرضيا وكذا الحال فى نقيضه فنقيضه الكان جزء من قضية مذعنة لم يصدق عليه انه متصور
بتصور لا حكم معه او لا اعتبار للحكم معه والا صدق عليه ذلك فالمقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره لا يحمل على نفسه ونقيضه حملا عرضيا
على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيدا بالحكم او اعتباره لان العلم المتعلق بهما حين كونهما مقيدين بالحكم او اعتباره اى جزئين من
قضية مذعنة لا يصدق عليه انه تصور لا حكم معه او تصور لم يعتبر معه الاذعان ضرورة انه تصور اعتبر معه الحكم والاذعان فلا يصدق
على ما تعلق بهذا العلم انه متصور بتصور لا حكم معه او لم يعتبر معه الحكم فهذا محصول كلام الشارح **قوله** بالحمل العرضي اراد به الحمل العرضي
الاشتقاقي فان التصور ونقيضه لما كان من المفهومات العقلية تعلق بهما التصور فيحمل عليهما المتصور المشتق منه حملا عرضيا واما حمل التصور
على نفسه ونقيضه حملا عرضيا بالمواطات فغير معقول اذ المبادى لا تحمل بالمواطات حملا عرضيا على شئ **قوله** واما المقيد بعدم الحكم اراد به التصور
الساذج الذى اعتبر فيه انه غير مقارن للاذعان وهو اخص من مطلق التصور الساذج فان التصور الساذج قد يكون مقارنا للاذعان كتصور
موضوع القضية المذعنة او محمولها وقد لا يكون مقارنا للاذعان كتصور مفهوم مفرد لا يكون جزء من قضية مذعنة وقد مر مفصلا **قوله**
او بعدم اعتباره التصور الساذج اذا اعتبر مقارنا للاذعان كان معتبرا بشرط شئ واذا اعتبر مع عدم مقارنة الاذعان كان معتبرا بشرط لا شئ
واذا لم يعتبر معه مقارنة الاذعان كان لا بشرط شئ فهو بالاعتبار الثالث اعم منه بالاعتبارين الاولين بحسب التحقق فان الماهية لا بشرط
شئ اعم من المهية المخلوطة فان قلت التصور بالاعتبار الاول وهو الذى اعتبر معه مقارنة الاذعان لا يصدق عليه انه تصور لم يعتبر معه
مقارنة الاذعان فكيف يكون الثالث اعم من الاول بل يكون مقابلا له قلت المهية المعتبرة بشرط شئ اخص من المهية لا بشرط شئ
بحسب التحقق واعتبار الاشتراط بشئ او عدم اعتبار الاشتراط بشئ ليس فى الواقع بل فى ملاحظة العقل فالمهية لا بشرط شئ تتحقق
بتحقق المهية بشرط شئ فى الواقع وان لم تتحقق بتحققها فى ملاحظة العقل وانفكاك المهية بشرط شئ عن الماهية لا بشرط شئ فى الملاحظة
لا يستلزم انفكاكها عنها فى الواقع اذ الواقع اوسع من الملاحظة كما لا يخفى فما ذكره الشارح من ان التصور المقيد بعدم اعتبار الحكم لا يصدق
على نفسه ونقيضه حملا عرضيا اذا كانا مقيدين باعتبار الحكم ليس له معنى اذ التصور المقيد بعدم اعتبار الحكم هو مطلق التصور الذى حكم عليه

بانہ یصدق علی نفسہ ونقیضہ مطلقا وتقییدہ بعدم اعتبار الحکم انما ہو فی اللحاظ ولیس تقییدا بالحقیقۃ حتی یکون ہذا اخص من مطلق التصور کیف ومطلق التصور لا یعتبر معہ الحکم قطعا والا کان تصورا معتبرا معہ الحکم فلا یکون ہو مطلق التصور اللہم الا ان یقال ان مرادہ بالتصور المقید بعدم اعتبار الحکم التصور المقید باعتبار عدم الحکم اطلاقا للعام وارادۃ للخاص فہو المقید بعدم الحکم وذکر المقید بعدم اعتبار الحکم من باب الافتنان فی العبارۃ ولا یخفی رکاکۃ الکلام علی ہذا التوجیہ **قولہ** لان العلم التکیف بالکیفیۃ الاذعانیۃ اراد بہ العلم المتعلق بحاشیتی القضیۃ المذعنۃ وہو تصور ساذج مقارن للاذعان ولا یصدق علیہ انہ تصور غیر مقارن للاذعان وقد مر فی شرح کلامہ **قولہ** وح فالجواب ہذا الجواب لیس بشئ فان التصدیق ماہیۃ امکانیۃ لا حجر فی اکتناہہا فمنع جواز تعلق العلم بکنہ التصدیق مکابرۃ صریحۃ وقد یجاب عن تقریر الشبہۃ بنفس التصدیق بان التصور المتعلق بکنہ التصدیق تصور خاص فاللازم ہہنا الاتحاد بینہ وبین التصدیق المطلق وذلک لا ینافی التباین النوعی بین التصور المطلق والتصدیق المطلق لجواز ان یکون التصور المطلق عرضیا للتصور الخاص وہذا الجواب ایضا لیس بشئ اذ التصورات الخاصۃ اما ان تکون مشترکۃ فی حقیقۃ کلیۃ ذاتیۃ اولا تکون کذلک فعلی الاول یکون تلک الحقیقۃ المشترکۃ ہی التصور المطلق المباین بالذات للتصدیق فلا یمکن ان یکون التصدیق متحدا بالذات مع فرد من تلک الحقیقۃ والا لم یکن مباینا بالذات لتلک الحقیقۃ فانہ علی تقدیر اتحادہ بالذات مع فرد من تلک الحقیقۃ یکون فردا من تلک الحقیقۃ والفرد لا یکون مباینا بالذات لما ہو فرد لہ وعلی الثانی یکون التصورات الخاصۃ حقائق متخالفۃ غیر مندرجۃ تحت حقیقۃ واحدۃ فلا یکون التصور نوعا من العلم مباینا للنوع التصدیق وہذا ظاہر جدا **قولہ** وفیہ نظر یاتی وہو ان تجویز استلزام المقدم المحال للنقیضین باطل اذ استلزام شئ لشئ انما یکون اذا کان بینہما علاقۃ ذاتیۃ ولا یجوز العقل ان یکون لمقدم واحد علاقۃ ذاتیۃ مع کل من النقیضین وتحقیق ذلک یستدعی خروجا عن المقام **قولہ** اقول ان العلم بذاتیات المعلوم علم ان حاصل الجواب المصدر بقولہ وقد یقال ان التصدیق من صفات النفس وعلم النفس بذاتہا وصفاتہا حضوری فلا یکون التصور متعلقا بالتصدیق اذ التصور علم حصولی وہذا الجواب لیس بشئ لان التصدیق حقیقۃ کلیۃ لہا افراد قائمۃ بالمصدقین فعلم المصدقین بافرادہا القائمۃ بالمصدقین علم حضوری لانہ علم بصفۃ من صفات النفس واما علم حقیقۃ الکلیۃ بما ہی کذلک فعلم حصولی قطعا کیف والکلی بما ہو کلی لیس قائما بالنفس قیاما اصلیا ای قیاما ہو مناط الاتصاف فعلمہ حصولی قطعا وہذا ظاہر جدا وہذا لا یتوقف علی کون التصدیق حقیقۃ مرکبۃ بل ہو جار سواء کانت حقیقۃ بسیطۃ او مرکبۃ واما ما اوردہ الشارح علی الجواب من ان العلم بذاتیات المعلوم بالعلم الحضوری علم حصولی فالعلم بذاتیات التصدیق علم حصولی فیمکن تعلق التصور بحقیقۃ التصدیق فوردہ متوقف علی کون التصدیق حقیقۃ مرکبۃ من الذاتیات وقد منعہ بعض الشراح واستدل علی بساطۃ التصدیق بانہ کیفیۃ فہی بسیطۃ خارجا لما قال الشیخ من انہ لا مادۃ ولا صورۃ للاعراض فتکون بسیطۃ ذہنا ایضا بناء علی تلازم الترکیبین ہذا کلامہ وانت تعلم

ان ماذكره كله سخيف اما اولا فلانه لو صح ماذكره لزم كون جميع الاعراض بسائط ذهنا وخارجا اما خارجا فلما نقل عن الشيخ واما ذهنا فلتلازم البساطة الخارجية والبساطة الذهنية فلا يكون المقولات العرضية مقولات اذ المقولة هي الجنس العالي واما ثانيا فلان التصديق نفسه جنس تحته انواع كثيرة من اليقين والجهل وهما مختلفان نوعا واذا كان كذلك فيمكن تعلق التصور بنوع من انواع التصديق فيلزم الاشكال باتحاد التصور والتصديق ولا يتمشى في جوابه القول بان العلم المتعلق بالتصديق علم حضوري ويصح ماقال الشارح من ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري علم حصولي ولا يمكن القول بان نوع التصديق بسيط ذهني ضرورة اندراجه تحت جنس التصديق ولا مساغ لانكار كون التصديق جنسا للشديد والضعيف منه لما تقرر عندهم من ان الاختلاف بالشدة والضعف مستند الى اختلاف الفصول واما ثالثا فلان الاشكال باتحاد التصور والتصديق انما اورد على القائلين بان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك فهم قائلون بان العلم جنس والتصور والتصديق نوعاه فالتصديق عندهم ليس بسيطا ذهنا واما رابعا فلان العلم مندرج عندهم تحت مقولة الكيف وهو منقسم الى التصور والتصديق فالتصديق عندهم مندرج تحت جنس عال فهو مركب ذهني عندهم واما خامسا فلان الشيخ انما نفى المادة بمعنى الهيولى والصورة بمعنى المحصل للهيولى عن الاعراض ولا يلزم من نفي المادة والصورة بهذا المعنى نفي التركيب الخارجي اذ الاجزاء الخارجية غير منحصرة في الهيولى والصورة اللتين هما جزء الجسم وسياتي تحقيق ذلك عنقريب انشاء الله تعالى واما سادسا فلانا سنبطل القول بتلازم التركيبين انشاء الله تعالى اما سابعا فلانه لو سلم ماذكره فهو لا يحسم اصل الاشكال بل غاية المواخذة على قول الشارح بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وقوله ومعلوم الحضوري هو المجمل دون التفصيل ونحو ذلك ويحل الاشكال باق بحاله فان العلم المتعلق بالحقيقة الكلية للتصديق سواء كانت بسيطة او مركبة علم حصولي قطعا اذ لا حضور للكلي بما هو كلي كما عرفت فالاشكال ليس بمندفع والمناقشة في الالفاظ بعيد عن المحصلين **قوله** ومن ههنا وقع الخلاف فانه لو كان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري حضوريا كانت حقيقة النفس معلومة لها بالحضور ولم يقع الخلاف في بساطتها وتجردها كما لا يخفى **قوله** دون المفصل اذ المفصل يحصل في الذهن بعد تحليل المجمل وملاحظة الاجزاء تفصيلا فالعلم بالمفصل انما يكون بحصول صور اجزائه في الذهن فيكون العلم حصوليا **قوله** ولا يلزم اجتماع المثلين قال في الحاشية هذا دفع لما يتوهم من ان ذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري والصفات العينية حاصلة للمدرك بنفسها وصورة اجمالية فلو ارتسمت صورها التفصيلية ايضا في المدرك يلزم اجتماع المثلين لان المجمل والمفصل متحدان نوعا وحاصل الجواب ان اجتماع المثلين المستحيل ان يحصل صورتان اجماليتان او تفصيليتان من نوع واحد في موضوع واحد في آن واحد لا حصول احدهما بالاجمال والاخرى بالتفصيل ولا حصول احدهما بنفسها والاخرى بصورتها وبالجملة انما المحال اجتماع المثلين المتمايزين بحسب الموضوع في موضوع واحد اذ لا تمايز بينهما مع وحدة الموضوع والزمان والتماثل فرع الاثنينية واما الامران المتمايزان بحسب انفسهما

لا بحسب الموضوع وانكانا متحدين بالماهية النوعية فيجوز اجتماعهما في موضوع واحد وقيام احدهما بالآخر في زمان احد اذ لا يرتفع التمايز
بينهما بوحدة المحل ويكون احدهما محلا للآخر كما بين النفس وصورتها التفصيلية الحاصلة لها فتامل انتهى اعلم ان الفلاسفة استدلوا على
كون علم النفس بصفاتها حضوريا بان علمها بها لو كان بحصول صورها في النفس لزم اجتماع المثلين المستحيل وهو وجود فردين من
نوع واحد في موضوع واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما اما الملازمة فان الصفة القائمة بالنفس قياما اصليا لو كان
علمها بحصول الصورة وحصلت نفسها في النفس بناء على حصول الاشياء بانفسها فيقوم بالنفس فردان من نوع واحد اعني الصفة
وصورتها في زمان واحد ولا يكون بينهما امتياز اذ الامتياز بين فردين من ماهية عرضية اما بحسب المحل كسوادين قائمين بجسمين
او بحسب الزمان كسوادين قام احدهما بجسم في زمان والآخر بذلك الجسم في زمان آخر ولا امتياز ههنا بحسب المحل والزمان اما بطلان
اللازم فلانه لو جاز ذلك لارتفع الامان عن الحس وجاز ان يكون الشئ الواحد الذي نراه ونذعن بوحدته اشياء كثيرة والتالي
باطل بالضرورة فالمقدم مثله اورد على استدلالهم هذا تارة بالنقض بانه لو صح وتم لزم امتناع حصول الجزئيات الخارجية بماهي
جزئيات في الذهن فانه لو حصل جزئيان من نوع واحد في زمان واحد في الذهن لزم اجتماع المثلين مع ارتفاع الامتياز بينهما
لاتحاد المهية والموضوع والزمان واللازم باطل فان دليل الوجود الذهني كما يدل على حصول الحقائق بانفسها في الذهن يدل على
حصول الجزئيات بماهي كذلك فيه وانت تعلم ان هذا النقض انما كان الزاميا على الفلاسفة الذين يقولون بحصول الجزئيات
باعيانها في الذهن ثم الافلاطونية اذ القائلون بانحفاظ المهيات خارجا وذهنا دون انحفاظ التشخص بعينه يلتزمون اللازم واما دليل
الوجود الذهني فلا يفيد حصول التشخص الخارجي في الذهن بعينه بل الحق انه لا دلالة له على انحفاظ المهيات ايضا كما سبق وتارة
بمنع استحالة اللازم فطورا مستندا بان الحلوك كهبتان وكذا الكهبة سوادان مع انه لا امتياز بينهما في الحس وطورا باثبات الباس في ارتفاع
الامان عن الحس كيف والحس يغلط كثيرا فانه يرى الشئ البعيد صغيرا واشجار الشط منكوسة والعنبة في الماء بقدر الاجاص وراكب
السفينة يرى الساحل متحركا الى غير ذلك واجاب عنه ابي وسيدي سيد الآبار واسوة اعاظم الحكماء ذو المناقب الباهرة والمناصب
الطاهرة والمفاخر الزاهرة والمآثر الطاهرة والمعارف الفاخرة والعوارف الزاخرة الامام الهمام **محمد فضل** امام دام مجده
ومد ظله على مفارق الانام عن الاول بان مراتب الكيف المختلفة بالشدة والضعف عند المشائين متخالفة بالحقائق وعند الاشراقيين
القائلين بالتشكيك متفاوتة بانحاء التقررات وليس الشديد مركبا من المراتب الضعيفة فليس الحلوك كهبتين ولا الكهبة سوادين
وعن الثاني بان لاغلاط الحس اسبابا مذكورة في علم المناظر ولا ريب في انها منتفية فيما نحن فيه هذا خلاصة ما افاده مد ظله والحق في هذا
المقام ان الاستدلال المذكور في غاية السخافة وذلك لانه اذا فرض ان علم النفس بصفاتها بحصول صورها فيها فلا ريب في
ان الصورة الحاصلة منها في النفس تكون موجودة بوجود ظلي ذهني وتلك الصفات انفسها موجودة بوجود اصلي خارجي فتكون

WWW.NAFSEISLAM.COM

صورہا مغایرۃ لہا فی نحو الوجود واذا تمایزتا فی نحو الوجود تمایزتا بالتشخص فیتحقق الامتیاز بین الصفۃ القائمۃ بالنفس قیاما اصلیا
وبین تلک الصفۃ الموجودۃ فیہا وجودا ظلیا فی الواقع قطعا التغایر تشخصہما التغایر وجودہما فلا یرتفع الامتیاز بینہما عن الواقع
واما ارتفاع الامان عن الحس فلا یلزم فیما نحن فیہ اذ لیست صفاتہا ولا صورہا مما ینالہ الحس ولو فرض ارتفاع الامان عن الحس
فبطلانہ ممنوع کیف والحس کثیرا لا یمیز بین المتشابہات ولیس عدم تمیز الحس بینہما رافعا للامتیاز بینہما فی الواقع ولا التعویل
علی الحس فی امثالہا ولعل الشارح اشار الی ہذا التحقیق فی الحاشیۃ التی نقلناہا عنہ بقولہ لاحصول احدہما بنفسہا والاخری
بصورتہا **قولہ** والحق ان الشبح لعلک قد تفطنت بما ذکرہ ان مدار الشبہۃ التی ذکرہا المص لیس علی ثلاث مقدمات فحسب
لانہ لو فرض ان العلم والمعلوم متحدان ذاتا وان التصور والتصدیق متباینان بالذات وان التصور یتعلق بکل شیٔ وقیل بان
العلم ہو الشبح القائم بالذہن والمعلوم نفس الشبح لم یلزم اتحاد التصور والتصدیق سواء قررت الشبہۃ بتعلق التصور بنفس
التصدیق او بتعلقہ بما یتعلق بہ التصدیق وذلک لان التصدیق او ما یتعلق بہ التصدیق ذو الشبح والتصور ہو الشبح ولا یلزم
من اتحاد العلم والمعلوم اعنی الشبح القائم ونفس الشبح اتحاد الشبح وذی الشبح فلا بد لاتمام تقریر الشبہۃ من ضم مقدمۃ رابعۃ
ہی ان الاشیاء حاصلۃ فی الذہن بانفسہا فہذا الکلام من الشارح تنبیہ علی عدم وفاء ما ذکرہ المص فی تقریر الشبہۃ بتمام التقریب
قولہ فما الخصوصیۃ للاصل الخ وقال فی الحاشیۃ الا ان یقال لیس فی الذہن عندہم امران احدہما القائم بالذہن والآخر الحاصل فیہ حصولا ظلیا
کما ہو عند القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن والشبح عند القائلین بہ لیس الا القائم بالذہن وہو العلم وانما المعلوم بالذات عندہم ہو ذو الشبح
الملتفت الیہ بالذات ولیس لہ حصول فی الذہن بالذات والا یلزم الجمع بین المذہبین وہو باطل لان حصولہ بنفسہ یوجب
قیامہ وہو یکفی للانکشاف انتہی وفی ہذا الکلام اختلال ظاہر لان القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن ایضا
لا یذہبون الی ان الموجود فی الذہن امران احدہما القائم بہ والآخر حاصل فیہ فان الحاصل من الشیٔ فی الذہن صورۃ
واحدۃ بشہادۃ البدیہۃ بل الحاصل عندہم من الشیٔ فی الذہن صورۃ واحدۃ متحدۃ مع ذی الصورۃ وتلک الصورۃ
من حیث قیامہا بالذہن علم ومن حیث ہی ہی معلوم فالقول بان الحاصل فی الذہن غیر القائم بہ عندہم توہم باطل
والکان بناء کلامہ علی القول بکون العلم ہی الحالۃ الادراکیۃ والمعلوم ہو الصورۃ الحاصلۃ فہذا خروج عن المبحث اذ
الکلام علی تقدیر اتحاد العلم والمعلوم علی القول بحصول الانفس فی الذہن والاتحاد بینہما علی تقدیر القول بالحالۃ وقولہ
والشبح عند القائلین بہ الی آخرہ صحیح اذ وجود الشبح فی الذہن ہو حلولہ فیہ وقیامہ بہ لکن الصورۃ الذہنیۃ علی مذہب القائلین
بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن ایضا لیس لہا الا القیام بالذہن والحلول فیہ ولیس لہا حصول فی الذہن بدون القیام
بہ فکما یتصور کون الصورۃ من حیث ہی معلوما ومن حیث القیام بالذہن علما علی رای ہؤلاء کذلک یتصور کون الشبح من

حیث ھو ھو معلوما ومن حیث القیام بالذہن ای من حیث التشخص علما علی رای اصحاب الشبح وان بنی الکلام علی ما ذہب الیہ العلامۃ القوشجی من ان الحصول فی الذہن غیر الحلول وان الحاصل فیہ معلوم والقائم بہ علم ففیہ انہ خروج من المبحث اذ الکلام فی ان اتحاد العلم والمعلوم صحیح علی مذہب القائلین بحصول الانفس وغیر صحیح علی مذہب الذاہبین الی حصول الاشباح وعلی مذہب العلامۃ القوشجی العلم والمعلوم متغایران بالذات علی ان نسبۃ القول بکون الحاصل فی الذہن معلوما والقائم بہ علما الی القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا مع انہ لم یذہب الی ذلک الا العلامۃ القوشجی لیس لہا وجہ واما قولہ وانما المعلوم بالذات عندہم ہو ذو الشبح ففی غایۃ السخافۃ لان ذا الشبح ربما یکون معدوما فلا یکون ہو متعلق العلم بالذات بل متعلق العلم بالذات عندہم ہو الشبح واما ذو الشبح فتعلق العلم بہ بالعرض بواسطۃ الشبح واما قولہ لان حصولہ بنفسہ یوجب قیامہ فصحیح لان الحصول فی الذہن ہو القیام بہ لکن لا یصح علی ہذا ما زعم من ان الموجود فی الذہن عند القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا امران الحاصل فیہ والقائم بہ اذ علی ہذا التقدیر یکون الموجود فی الذہن امرا واحدا ہو الحاصل فی الذہن القائم بہ فان قال الحاصل فی الذہن یغایر القائم بہ باعتبار فالامر الواحد باعتبار التغایر الاعتباری کانہ امران احدہما علم والآخر معلوم فہما متحدان بالذات متغایران بالاعتبار قلنا کذا یمکن التغایر الاعتباری بین العلم و المعلوم علی مذہب اصحاب الشبح ایضا فیکون الشبح باعتبار علما وباعتبار آخر معلوما من دون ارتکاب حصول ذی الشبح فی الذہن والحاصل انہ کما یمکن علی تقدیر القول بحصول الاشیاء بانفسہا القول باتحاد العلم والمعلوم کذلک یمکن القول بہ علی مذہب القائلین بحصول الاشباح ایضا فالفرق تحکم بلا وجہ وما ذکر فی ابطال الجمع بین المذہبین من ان حصول الشئ بنفسہ فی الذہن یوجب قیامہ بہ وہو یکفی للانکشاف لا یتم اذ کفایۃ حصول الشئ بنفسہ فی الذہن فی حیز المنع عند من جمع بین المذہبین ولم یدل بعد دلیل علی کفایتہ **قولہ** اقول یجری الحل مدار الحل علی انکار اتحاد المعلوم مع العلم الذی ہو منقسم الی التصور والتصدیق فان العلم اذا لم یکن متحدا مع المعلوم لم یلزم من تعلق التصور بنفس التصدیق او المصدق بہ اتحاد التصور مع التصدیق ولا اتحادہ مع المصدق بہ فضلا عن اتحادہ مع ما یتعلق بالمصدق بہ اعنی التصدیق فالحل جار سواء قررت الشبہۃ بتعلق التصور بما یتعلق بہ التصدیق او قررت بتعلق التصور بنفس التصدیق قال فی الحاشیۃ اللہم الا ان یقال ان المراد ہہنا بالتصور الشک والتردد کما یدل علیہ قولہ فتفاوتہما کتفاوت النوم والیقظۃ وصرح فی الحاشیۃ المنقولۃ عنہ حیث قال ان النسبۃ المشکوکۃ تعلق بہا الشک وہو تصور واذا زال الشک تعلق بہا الاذعان وہو تصدیق فقد تعلقا بشئ واحد بالضرورۃ وح لا معنی لتعلق التصور بمعنی الشک بنفس التصدیق بل بالمصدق بہ قبل تعلق الاذعان بہ فتامل فیہ لان المقدمۃ التی علیہا بناء الشبہۃ اعنی قولہم ان التصور یتعلق بکل شئ لا یختص بالتصور الذی ہو الشک انتہی **قولہ**

فان حصول صورة الاذعان قال فی الحاشية يمكن ان يجاب بمثل هذا على تقدير عدم القول بالحالة الادراكية ايضا لان
صورة الاذعان انما يحمل عليها التصديق بالحمل الاولی دون الشائع المتعارف فلا يلزم الاتحاد الا بين التصور الخاص والتصديق
المطلق وهو لا ينافی التباين بين التصور والتصديق لان معنی التباين بينهما ان لا يصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع
علی ما يصدق عليه الآخر كذلك والسر ان التصور المطلق عرضی لما عرضه والاذعان ذاتی لجزئياته فانحل الاشكال
علی القائلين بان العلم هی الصورة انتهی وانت تعلم ما فی جوابه من الاختلال اما اولا فلان صورة الاذعان لما حمل عليها
التصديق بالحمل الاولی كان التصديق نفسها وهی فرد من التصور والتصور يحمل عليها حملا شائعا فيكون التصديق فردا
من التصور ويكون التصور محمولا عليه حملا شائعا متعارفا فاما ان يكون حمل التصور عليه حملا شائعا بالذات كحمل الذاتيات
علی الذات وحمل الانواع علی الاشخاص او يكون حمل التصور عليه حملا شائعا عرضيا والثانی باطل لان التصديق علی مذهب
القائلين بان العلم هو الصورة نفس الصورة لا امر عارض للصورة فصورة الاذعان التی هی عين التصديق لا تكون
معروضة للتصور حتی يكون حمل التصور عليها حملا عرضيا وايضا اما ان يكون حمل التصور عليها حملا عرضيا بالمواطات وبالاشتقاق
فعلی الثانی يكون المحمول بالمواطات عليها هو المتصور لا التصور ويكون التصور امرا مغايرا لها متعلقا بها فيرجع الی القول
بان التصور هو الحالة الادراكية وعلی الاول يلزم ان تكون المبادی محمولة علی ما ليس عينها ولا ذاتيا لها ولا حصة او فردا منها
بالمواطات وقد تقرر ان المبادی لا تحمل علی ما لا تتحد معها بالذات الا بالاشتقاق ولما بطل الاحتمال الثانی من الشقين الاولين
تعين الاول وهو ان يكون حمل التصور علی التصديق حملا بالذات فيكون التصور متحدا مع التصديق بالذات فلا يكون التصور
والتصديق حقيقتين متباينتين بالذات فالشبهة غير مندفعة بما ذكروا ما ثانيا فلان صورة الاذعان القائمة بالذهن شخص
ذهنی والتصديق اعم منه وحمل الاعم علی الاخص حمل شائع متعارف وليس حملا اوليا كما زعم واما ثالثا فلانا اذا تصورنا نوعا
من التصديق كاليقين او الظن مثلا وحصل صورة اليقين او الظن فی الذهن فلا تمشی ان يقال ان صدق التصديق
عليها صدق اولی كيف وصدق الجنس علی ما تحته من الانواع ليس اوليا بل هو شائع متعارف وقد اعترف بان معنی التباين
بين التصور والتصديق ان لا يصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع علی ما يصدق عليه الآخر كذلك وقد لزم صدق التصديق
والتصور علی صورة نوع التصديق بالحمل الشائع المتعارف فان قيل صدق التصديق عليها حمل شائع متعارف ذاتی وصدق التصور
عليها حمل شائع عرضی ومعنی تباينهما ان لا يصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع علی ما يصدق عليه الآخر بذلك النحو من الحمل وههنا
قد اختلف نحو الحمل قلنا صدق التصور علی الصورة الذهنية لا يمكن ان يكون صدقا عرضيا لان العلم والتصور هو الصورة وليس
امرا مغايرا لها عارضا اياها والا كان ذلك انكارا لكون العلم هو الصورة واما رابعا فلان قوله والسر فيه كلام لا معنی له فانه ان اراد

بقوله ان التصور المطلق عرضي لما عرضه ان التصور المطلق عرضي للصورة الذهنية فهذا لا يعقل الا اذا كان التصور غير الصورة الذهنية والكلام على تقدير القول بكون العلم هو الصورة على ان العرضي هو الخارج المحمول بالمواطاة والمبادي لا تحمل بالمواطاة على غيرها حملا عرضيا فلا يحمل التصور على معروضه بالمواطاة فلا يكون عرضيا له نعم ما في كلامه من اطلاق العروض على التعلق فان التصور متعلق بالصورة الذهنية وليس عارضا لها لانه قائم بالذهن لا بالصورة حتى يكون عارضا للصورة وان اراد به معنى آخر فليصور اولا حتى ينظر فيه وقوله والاذعان ذاتي لجزئياته مسلم لكن التصور ايضا ذاتي لجزئياته وبالجملة فلا فرق بين صدق التصور على التصورات الخاصة وبين صدق التصديق على التصديقات الخاصة فان التصور والتصديق نوعان من الادراك فصدقهما على افرادهما على نحو واحد وان بني الكلام على ان الاذعان ليس قسما من الادراك كما هو مذهبنا وقيل بكون العلم هو الصورة المتحدة مع المعلوم فالاشكال على هذا التقدير ايضا باق بحاله اذ على هذا يكون التصور متحدا بالذات مع حقيقة الاذعان مع تباين حقيقة العلم وحقيقة الاذعان **قوله** فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام علم اعلم انهم كما اختلفوا في حقيقة العلم اختلفوا في المعلوم فذهب المتكلمون النافون للوجود الذهني الى ان العلم قد يتعلق بالموجود والمنحصر عندهم في الموجود الخارجي وقد يتعلق بالمعدوم الخارجي الذي هو معدوم محض عندهم وذهب الجمهور الفلاسفة القائلين بان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها الى ان العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن الى ان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم بالذهن مكتنف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو مع قطع النظر عن قيامه بالذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية معلوم وبعضهم الى ان ما في الذهن من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم وبعضهم الى ان الصورة المعروضة للعوارض الذهنية معلوم ومجموع المعروض والعوارض علم وذهب العلامة القوشجي الى ان الاشياء حاصلة في الذهن من دون قيام به وهي التي تتعلق بها العلم فهي المعلومة وذهب الصدر الشيرازي الى ان صور الاشياء قائمة بانفسها بابداع النفس اياها وهي المعلومات وذهب القائلون بان العلم هو شبح الشئ الى ان المعلوم ذو الشبح وذهب بعضهم الى ان المعلوم ايضا هو الشبح لكن مع قطع النظر عن قيامه بالذهن وذهب خاتم الحكماء المحصلين قدس سره الى ان المعلوم قد يكون موجودا بوجود يترتب عليه الآثار وقد يكون معدوما ثابتا ثبوتا متغايرا للوجود ولا تترتب عليه الآثار في عالم آخر لا في الذهن وذهب القائلون بان العلم هو الحالة الادراكية مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الى ان الصورة القائمة بالذهن المتحدة مع ذي الصورة هي المعلومة حقيقة والحق ان المعلوم اي متعلق العلم بالذات هو الحالة الانجلائية التي حققناها هو الشبح القائم بالذهن وربما تشبث البعض كالامام المتكلمين بان المعلوم هو ما في الاذهان العالية من الصور فهذه اثنا عشر مذاهب فاما المذهب الاول فهو باطل بالبداهة كيف وما يتعلق به العلم يجب ان يكون شيئا والمعدوم الصرف لا شئ محض واللاشئ المحض كيف تتعلق به العلم وايضا ما يتعلق به العلم يجب ان يكون منكشفا متميزا عند العالم وتميز المعدوم

الصرف باطل في الواقع وعند مولانا الينا فالحق ان ما يتعلق به العلم يجب ان يكون له نحو من الثبوت قطعا فلينظر انه ما هو فنقول اما
علم الواجب سبحانه وعلم الممكن بذاته وصفاته قد مر الكلام فيه ولا كلام فيه ههنا انما الكلام ههنا في ان متعلق العلم في علم الاشياء
الغائبة عن المدرك ما هو فالعلم لما كان صفة ذات اضافة وتعلق بالمعلوم مستوجبة لانكشافه وتميزه من دون ان يتوقف تعلق العلم
به على اعتبار معتبر وفرض فارض ولحاظ لاحظ وجب ان يكون متعلقه موجودا اما في الخارج او في الذهن ولا يتوقف وجوده على خصوص اعتبار
ولحاظ ثم تعلق العلم بشئ غير مرهون على وجوده في الخارج اذ العلم لا ينتفي بانتفاء الوجود الخارجي فالموجود الخارجي ليس متعلق العلم
بالذات فمتعلق العلم بالذات هو الموجود في الذهن لا من حيث انه ملحوظ بخصوص لحاظ كيف ولو كان متعلق العلم هو الموجود الذهني
من حيث اعتباره بخصوص الملاحظة لزم انتفاء تعلق العلم اذا لم يلاحظ الموجود الذهني بخصوص تلك الملاحظة والتالي صريح
البطلان فما اشتهر من ان الصورة الذهنية من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هي مع قطع النظر من الاكتناف
بالعوارض الذهنية معلوم في غاية السخافة اذ الموجود في الذهن بلا اعتبار المعتبر صورة واحدة وشئ واحد لكن العقل لضرب من
التحليل ونحو من الملاحظة يحلل ذلك الموجود الى المهية من حيث هي هي والتشخص وليس هناك موجود ان المهية من حيث هي هي
والتشخص اي المهية الملحوظة بالعوارض وانما الموجود هناك شئ واحد فلا يصح ان يكون هو العلم والمعلوم معا كيف والعلم والمعلوم
متضايفان فيجب ان يكون مصداق احدهما مغاير المصداق الآخر ولا يكفي التغاير اللحاظي بين مصداقيهما بعد تحقق المصداق
اذ المتضايفان يجب التغاير بينهما في مرتبة المصداق والا كان مصداقهما واحدا فلا يكونان متقابلين وكذا ما ذكره المص من ان الصورة
العلمية من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم غير معقول اذ وجود الصورة العلمية في الذهن هو الحلول فيه والقيام
به وليس لها في الذهن وجودان يسمى احدهما بالحصول والآخر بالقيام حتى يكون الموجود باحدهما معلوما والموجود بالوجود الآخر علما
وان اريد به ان الصورة العلمية وان كان لها في الذهن وجود واحد لكن له اعتبارين الاول اعتبار انه ظل للوجود العيني والثاني
اعتبار انه قيام صفة بالذهن ووجوده بهذا الاعتبار وجود اصلي فهي من حيث انها موجودة بالنحو الاول معلوم ومن حيث انها موجودة
بالنحو الثاني علم فهذا ايضا باطل لان هذا التغاير تغاير اعتباري متاخر عن تحقق مصداق العلم والمعلوم فلا يكفي هذا التغاير لتحقق
العلم والمعلوم اذ تحققهما غير متوقف على الاعتبارات التابعة للملاحظة فقد وضح ان القول بكون شئ واحد علما ومعلوما باطل
فبطل المذهب الثاني والثالث والسادس والثامن فانها سواسية في القول بكون الشئ الواحد علما ومعلوما بجهتين
اعتباريتين وقد ابطلنا ذلك ثم قول من قال ان الشئ الحاصل في الذهن من حيث هو هو معلوم ومن حيث الاكتناف
بالعوارض الذهنية علم باطل بوجه آخر وهو انه لو كان المعلوم هو الشئ الحاصل في الذهن من حيث هو هو لزم ان لا يتعلق العلم
بالتشخص فلا يكون التشخص معلوما لان المعلوم هو الشئ من حيث هو هو والشئ من حيث هو هو ليس بتشخص

والثاني ظاهر البطلان ومايقال من ان الشخص الخارجي يحصل بعينه في الذهن مع تشخصه الخارجي والوجود الذهني لعرضه
فعلمه هو ذلك الشخص الحاصل في الذهن من حيث انه قائم به ومعلوم ذلك العلم هو الشخص مع عزل النظر عما عرضه من الوجود
الذهني من افاحش الاباطيل فان انتقال الشخص الخارجي الى الذهن قد ابطلناه فيما سبق على انا قد نعلم بعض الاعراض
الموجودة في الخارج المتشخصة بالتشخص العيني بماهي كذلك ولا نعلم معها موضوعاتها اذلا تلازم بين علمها وعلم موضوعاتها فعلم
تلك الاعراض الجزئية انما كان بحصول تلك الاعراض الشخصية بماهي كذلك وكانت تلك الاشخاص من حيث قيامها بالذهن
علما ومع عزل النظر عن ذلك معلوما كما تفوه هو لا لزم انتقال العرض عن موضوعه وهو باطل اجماعا فلا سبيل هناك الى
القول بانتقال الاشخاص الخارجية باعيانها الى الذهن واما المذهب الرابع فهو وان كان فيه القول بكون الصورة المعروضة
للعوارض الذهنية معلوما صحيحا كما ستحققه لكن القول بان العلم هو المجموع المركب من العارض والمعروض باطل لان المجموع
المركب من العارض والمعروض حقيقة اعتبارية غير مندرجة تحت مقولة والعلم ليس كذلك على انه ليس في الذهن موجودان
احدهما الصورة المعروضة للعوارض الذهنية والآخر المجموع المركب من العارض والمعروض حتى يكون احدهما معلوما والآخر
علما وانما تحقق هذين معا في الذهن باعتبار العقل فيلزم ان يكون تحقق مصداق العلم والمعلوم متوقفا على الاعتبار واما المذهب
الخامس فسياتي الكلام عليه عنقريب واما المذهب السابع فهو ايضا باطل لان ذو الشبح قد يكون معدوما فكيف تتعلق به العلم واما المذهب
التاسع فاني الى هذه الغاية لم احصله اما اولا فلانه لا يعقل الفرق بين الثبوت والوجود ولا يفهم معنى كون المعدوم ثابتا كما
فصل في مقامه واما ثانيا فلانا حققنا فيما سبق ان مصداق الوجود نفس المهية فما ليس موجودا ليس له مهية وذات فكيف
يتعلق به العلم واما ثالثا فلان ثبوت المعدومات ليس في الذهن بل في عالم آخر كما اعترف به صاحب المذهب فمفهومات الممتنعات
العقلية كمفهوم شريك الباري واجتماع النقيضين ان كانت ثابتة فلا يكون ثبوتها في الذهن بل في عالم آخر فاما ان تكون ثابتة
في محل غير مدرك فهذا غير معقول او ثابتة لا في محل فيلزم ثبوت شريك الباري واجتماع النقيضين وغيرهما وهذا من البطلان في
حد تحاشي من ارتكابه الهمج القائلة من المعتزلة ايضا فضلا عن اهل التحصيل واما رابعا فلانه اما ان يكون كل ما يتعلق به العلم
ثابتا او لا يكون كذلك على الثاني يلزم تعلق العلم باللاشيء الصرف ولا يرجع القول بثبوت المعدومات الى طائل وعلى الاول يلزم
ان يكون للمهية المادية من حيث هي ايضا ثابتة لانها ايضا مما يتعلق به العلم فاما ان يكون الماهية من حيث هي ثابتة بلا تشخص فيلزم
ثبوت المهية المجردة وهو غير معقول او يكون لها تشخص فاما ان لا يكون هي بحسب ذلك التشخص مكتنفة بالعوارض المادية كما
هي حين وجودها فالقول بانها ثابتة لا موجودة سخيف باطل ومع ذلك فليست المهية من حيث هي ثابتة على هذا التقدير
بل الثابتة هي المهية المخلوطة والكلام في علم الماهية من حيث هي هي او لا تكون بحسب ذلك التشخص مكتنفة بالعوارض المادية

بل بحسب ذلك التشخص مجردة عن المادة وعوارضها فيكون ذلك قولا بما نقل عن بعض الاوائل من انه لكل نوع مادي فرد مجرد
ويبطل ذلك بما ابطل به مذهبهم ومع ذلك فلم يكن الماهية من حيث هي هي التي فرضناها متعلق العلم ثابتة ولا يمكن ان يجري
مثل هذا الكلام في وجود الماهية من حيث هي هي في الذهن لان الذهن ظرف للخلط والتعرية باعتبارين بخلاف الخارج وبالجملة
فمفاسد هذا الرأي اكثر من ان تحصى واظهر من ان تخفى واما الثاني عشر وهو ما تشبث به الامام فانه باطل لان الضرورة
حاكمة بان ما يتعلق به علم مدرك يجب ان يكون متميزا بنحو وجوده عند ذلك المدرك وان الصور المرتسمة في الاذهان العالية ليست
حاضرة عند مداركنا حتى يكون هي متعلقات علومنا والغنية تتكلم في العلم بالجزئيات المادية فصورها غير مرتسمة في تلك الاذهان
عندهم فلا يمكن ان يكون متعلق ذلك العلم هي الصور المرتسمة فيها واما ما قيل في ابطال كون الصور المرتسمة فيها متعلقات
علومنا من انا نعلم بديهة ان علومنا لا تنتفي ولو فرض انتفاء تلك الاذهان وما فيها ففي غاية السقوط لان تلك الاذهان مع ما فيها
علل لنا ولعلومنا عندهم فعلى فرض انتفائها كيف لا ينتفي علومنا فتلك البديهة بديهة الوهم واذ قد بطلت المذاهب العشرة بقي
مذهبان متفقان في ان متعلق العلم حقيقة هو الصورة القائمة بالذهن احدهما مذهب من يرى انها متحدة مع ذي الصورة
بالحقيقة والثاني انها مغايرة لها بالحقيقة محاكية لها والاول باطل بما مر منا من ابطال حصول الاشياء بانفسها في الذهن
فتعين الثاني وهو ان متعلق العلم بالذات وهو الحالة الادراكية التي قدم تحقيقها وسياتي ايضا انشاء الله تعالى هو الشبح القائم
بالذهن واما تعلق العلم بذي الشبح فانما هو بالعرض بواسطة الشبح وكما ان ذا الشبح معلوم بالعرض بمعنى ان العلم متعلق بما يحاكيه
كذلك هو موجود بالعرض بوجود الشبح بمعنى ان ما يحاكيه موجود وما يتوهم من ان الشبح مباين لذي الشبح فلا يكفي تعلق العلم به لانكشاف
ذي الشبح ففي غاية السقوط لما حققنا سابقا من ان مباينة الشبح لذي الشبح بالماهية لا ينافي انكشاف ذي الشبح بالشبح وان اشتبه
عليك الامر فاعتبر بالصورة منطبعة في المرآة منعكسة من شخص لا تراه وانت ترى صورته المنطبعة في المرآة فينكشف لك ذلك الشخص
بواسطة تلك الصورة التي هي شبح ذلك الشخص فاي استبعاد في انكشاف الشئ بواسطة شبحه المغاير له بالحقيقة المحاكي اياه فلا
بعد في ان يكون المفهوم الحاصل في اذهاننا من الانسان مثلا مع كونه شبحا مباينا بالذات للانسان محاكيا اياه كاشفا لحقيقة
الانسان ولما كان من الوجدانيات التي لا يكاد ينكرها الا متعصبة العامة من المتكلمين ان حقيقة الانسان لا ينكشف عندنا
الا بمفهومه الحاصل لنا في الاذهان وقد اقمنا البرهان فيما سبق على امتناع حصول الحقائق بانفسها في الذهن وعلى ان المفهوم
الحاصل من الشئ ليس علما به بل العلم حالة مغايرة له ثبت ان هذا المفهوم شبح للانسان وانه متعلق العلم بالذات وان الانسان
انما ينكشف بواسطته وهذا هو الذي نحن بصدده وما استدل به بعض الاذكياء من المتأخرين على ان المعلوم بالذات هو الشئ
من حيث هو هو لا الصورة القائمة بالذهن من انه لو كان المعلوم بالذات هو الصورة القائمة بالذهن من حيث الانكشاف

بالعوارض الذهنية لم يتصور انكار الوجود الذهني ولم يحتج الى اثباته بالدليل وبنى على ذلك ان الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض
الذهنية علم حصولي معلومه الشئ من حيث هو هو والعلم المتعلق بها علم حضوري ففى غاية السقوط لانه ان اراد ابطال كون مفهوم
الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية معلوما بالذات اى مفهوم الحيث من حيث هو حيث فنسلم انه ليس متعلق بالذات
للعلم المتعلق بذى الصورة بالعرض كيف وكثيرا ما ينكشف لنا ذو الصورة ولا يخطر ببالنا مفهوم هذا الحيث ولا يتعلق علمنا به
ومن المستحيل تعلق العلم بذى الصورة الذى هو معلوم بالعرض من دون ان تعلق العلم بما هو معلوم بالذات لكن لا يلزم من
ذلك ان يكون المعلوم بالذات هو الشئ من حيث هو هو فلم لا يجوز ان يكون المعلوم بالذات مصداق هذا المفهوم ومنشا انتزاعه
وهو الصورة الشخصية القائمة بالذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية وايضا على هذا التقدير لا يستقيم القول بكون الصورة من حيث
الاكتناف بالعوارض الذهنية علما حصوليا بالشئ كيف ومفهوم هذا الحيث من حيث انه حيث ليس علما حصوليا بالشئ اذ كثيرا ما نعلم
الشئ وينكشف هو عندنا ولا يوجد هذا المفهوم فى الذهن ومن المحال انكشاف المعلوم بدون العلم ولا يصح القول بكون العلم المتعلق
به حضوريا اذ لا حضور لهذا المفهوم بنفسه عند العقل بل العلم به يتوقف على انتزاعه لا سيما وقد نص هذا القائل على ان الذات المأخوذة
مع الحيثية امر اعتبارى يعتبره العقل والعلم المتعلق بها علم حصولي وان اراد ابطال كون مصداق هذا المفهوم اعنى الصورة القائمة
بالذهن معلوما بالذات فاستدلاله فى غاية السخافة اما اولا فلان هذا القائل بنفسه قائل بان علم الصورة القائمة بالذهن علم حضوري
وانها معلوم العلم الحضورى بالذات مع ان هذا الاستدلال جار هناك ايضا فما هو جوابه فهو جوابنا واما ثانيا فلانا نحل هذه العقدة و
نقول ان الشئ انكان متعلق العلم بالذات فلا يجب ان يكون معلوما بجميع عوارضه ووجوهه فيجوز ان يكون متعلق العلم بالذات هو
الصورة الموجودة فى الذهن اى ما هو مصداق الموجود الذهني ولا يكون وجوده الذهني معلوما اذ ليس علم تلك الذات التى هى
مصداق الموجود الذهني بعين العلم بالوجود الذهني ولا مستلزم له ولو كان الامر كما زعم لا يمكن ان يستدل على ان النفس ليست
مجردة ولا بسيطة بان النفس معلومة بالعلم الحضورى قطعا فمتعلق ذلك العلم انكان هو النفس المجردة البسيطة لزم ان يعلم بعلمها التجرد
والبساطة ايضا لكن التالى باطل والا لما اختلف فى بساطتها وتجردها فالمقدم مثله فمتعلق هذا العلم الحضورى ليس هو النفس البسيطة المجردة فان
متعلقه امر مركب مادى وانت تعلم فساد هذا الاستدلال اذ لا يلزم من كون متعلق هذا العلم هو النفس البسيطة المجردة ان يكون هى معلومة
بجميع اوصافها من البساطة والتركيب المادية والتجرد مثلا فكذلك لا يلزم من كون الصورة الموجودة فى الذهن معلومة ان يكون
وجودها الذهني ايضا معلوما حتى لا يتصور انكاره ولا يحتاج لاثباته الى الدليل على انه لا بعد عندى فى ان يلتزم بداهة الوجود الذهني ولا
يعبا بانكار عامة المتكلمين فانه تعنت صرف هذا ولقد اطنبنا الكلام فى هذا المقام لكونه من مداحض الاقدام قوله فان الحصول فى الذهن
نفس القيام به المشهور من مذهب الجمهور هو ان الحصول فى الذهن عبارة عن القيام ولا غبار على ذلك عند من يقول ان

الحاصل فی الذہن شبح الشئی لا نفسہ واما علی مذہب القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن فالامر مشکل اذ یلزم ح من حصول
الحرارۃ والبرودۃ وغیرہما فی الذہن قیامہا بہ وہو مستلزم لکون الذہن حارا او باردا اذ مناط صدق المشتق علی شئی قیام المبدأ
بہ ویلزم ح عرضیۃ الجواہر کما سیاتی فلحل ہذہ المعضلات ذہب العلامۃ القوشجی الی ان الحصول فی الذہن غیر القیام بہ انہ
کحصول الشئی فی الزمان والمکان وذہب الصدر الشیرازی الی ان النفس مبدعۃ للصور الذہنیۃ وہی لیست قائمۃ بہا بل ہی
قائمۃ بانفسہا فی عالم وراء عالم الاعیان ووراء عالم المثال فانہ عالم شریف عقلی وتلک الصور بما تکون فیہ جزافیۃ وہذان المذہبان
باطلان اما اولا فلانہ لو لم یکن الذہن محلا للصور الذہنیۃ لزم قیام الصور الذہنیۃ الماخوذۃ من الاعراض بانفسہا عند العلم بہا
اذ الوجدان السلیم لا یفرق بین حصول الاعراض فی الذہن وبین حصول الجواہر فیہ بان یکون حصول الاعراض فیہ علی نحو وجودہا
فی الموضوعات وحصول الجواہر فیہ علی نحو آخر وراء الحلول والقیام فح یلزم قیام الاعراض حین حصولہا فی الذہن بانفسہا ولزوم جوہریۃ الصور العرضیۃ لیس
باہون من لزوم عرضیۃ الصور الجوہریۃ علی انہم معترفون بقیام الصور الذہنیۃ العرضیۃ بانفسہا حیث حاولوا دفع الشبہ الموردۃ علی الوجود الذہنی بانکار قیام الحرارۃ
والبرودۃ وغیرہما بالذہن فیلزمہم القول بقیام الاعراض بانفسہا باعترافہم فلا مجال لان یقال لعل اصحاب ہذا المذاہب لا
یقولون بحصول الاعراض بانفسہا فی الذہن علی انہم ان قالوا بان الصورۃ الذہنیۃ متحدۃ مع ذوات الصور بالحقیقۃ لزمہم
القول بقیام الاعراض بانفسہا عند حصولہا فی الذہن کما ذکرنا وان قالوا بان الصور اشباح مباینۃ لذوات الصور فلا حاجۃ
الی انکار حلول الصور الذہنیۃ فی الذہن اذ ح لا یلزم المحذورات التی اضطرتہم الی انکار القول بذلک ولعلک قد تحدست
مما ذکرنا بسقوط ما حاولوا من دفع الشبہ لان علم الحرارۃ والبرودۃ مثلا بدون العلم بالاجسام ممکن قطعا فاذا حصلت الحرارۃ
والبرودۃ فی الذہن فاما ان تکونا قائمتین بانفسہما وہو باطل اذ قیام العرض بنفسہ محال او قائمتین بالذہن فیلزم کون الذہن
حارا او باردا واما ثانیا فلان الصور الذہنیۃ الجوہریۃ اما ان یکون ہی الجواہر الموجودۃ فی الخارج باعیانہا حتی یکون الصورۃ وذو الصورۃ
متحدین بالتشخص فذلک صریح البطلان اذ الصور الذہنیۃ متعددۃ بتعدد الاذہان ولا معنی لتعدد الواحد بالشخص والصور لا یترتب
علیہا الآثار الخارجیۃ بخلاف اعیان الموجودات الخارجیۃ لا سیما عند الصدر فان الصور مبدعۃ بابداع النفس عندہ والموجودات
الخارجیۃ التی ہی ذوات الصور لیست کذلک او یکون الصور الذہنیۃ الجوہریۃ امثالا للموجودات الخارجیۃ متحدۃ معہا بحسب الماہیۃ
فاما ان یکون تلک الامثال القائمۃ بانفسہا الموجودۃ فی الذہن قدیمۃ وہو باطل لحدوث الاذہان والنفوس او تکون حادثۃ
فیلزم حدوث جواہر غیر محصورۃ بلا سبق مادۃ وہو خلاف ما تقرر فی مدارکہم واما ثالثا فلان الذہن قد یلاحظ الماہیۃ
المادیۃ من حیث ہی ہی مع عزل اللحظ عن العوارض المادیۃ فاما ان یکون الماہیۃ المادیۃ الملحوظۃ بہذا
اللحاظ قائمۃ بنفسہا مجردۃ عن العوارض الشخصیۃ فیلزم وجود الماہیۃ المجردۃ او قائمۃ بنفسہا مخلوطۃ

WWW.NAFSEISLAM.COM

بتشخص غیر مادی وعوارض غیر مادیة فیکون ذلک قولا بما نقل عن بعض الاقدمین من انہ یوجد لکل نوع مادی فرد مادی متغیر وفرد
مجرد لایتغیر ولایتبدل فیبطل بما بطل بہ ذلک القول فی مقامہ وبالجملۃ فسخافۃ ہذین المذہبین اظہر من ان تخفی **قوله** الاتری
انہم استدلوا استدل الفلاسفۃ علی بساطۃ النفس بانہا تعقل البسیط الذی لاجزء لہ کالوحدۃ والنقطۃ فیجب ان لاتکون منقسمۃ
اذ لو انقسمت لزم انقسام ما ہو حاصل فیہ کالوحدۃ والنقطۃ اذ انقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فلو لم یکن الحصول فی
النفس عبارۃ عن الحلول فیہا لم یلزم من انقسامہا انقسام ما ہو حاصل فیہ ولایخفی ان ہذا الاستدلال انما یدل علی ان الحصول
فی الذہن عبارۃ عن الحلول فیہ عند المستدلین بہذا الاستدلال لاعلی ان الحصول فی الذہن ہو الحلول فیہ فی الواقع فاللازم
ان لایستقیم القول بکون الحاصل فی الذہن معلوما والقائم بہ علما علی رای ہؤلاء لا ان لایصح فی الواقع فلا یلزم ان لایصح قول
المص فی الواقع اذ لاقطع بصحۃ الاستدلال فی الواقع والعلامۃ القوشجی معترض علی ہذا الاستدلال بان الحصول فی الذہن
لیس عبارۃ عن الحلول فیہ حتی یلزم من انقسام النفس انقسام ما ہو حاصل فیہا فما ذکرہ الشارح لیس حجۃ علی العلامۃ القوشجی
وایضا صحۃ ہذا الاستدلال لاینافی صحۃ قول المص لان المص نظن ان الصورۃ کما انہا حاصلۃ فی الذہن قائمۃ بہ ایضا وہی من
حیث الحصول فیہ معلوم ومن حیث القیام بہ علم فہو لاینکر قیام الصورۃ بالذہن وحلولہا فیہ حتی لایستقیم الاستدلال المذکور
علی رایہ بل انما یقول ان للصورۃ مع قیامہا بالذہن حصولا فی الذہن وراء القیام بہ فالوجہ ان یقرر الایراد المصدر بقولہ فان
اولہم الخ بان کلام المص مبنی علی ان للصورۃ الذہنیۃ حصولا فی الذہن وراء القیام بہ وہو غیر معقول لان الحصول فی الذہن
ہو الحلول فیہ والحلول فیہ ہو القیام بہ فالصورۃ من حیث الحصول فی الذہن ہی الصورۃ من حیث القیام بہ وہی علم حصولی
ومعلوم للعلم الحضوری ویسقط قولہ الاتری الی آخرہ من البین ویثبت اتحاد الحصول والحلول بما علمناک فی الدرس السابق
من انہ لایعقل الحصول فی الذہن بدون الحلول فیہ فافہم **قوله** قیل لک حاصلہ الفرق بین الحصول وبین القیام بان
الاول وجود ظلی والثانی وجود اصلی فالصورۃ باعتبار الحصول فی الذہن معلوم وباعتبار القیام بہ علم وفیہ نظر من وجہین الاول ان الموجود
فی الذہن صورۃ واحدۃ وشئ واحد والشئ الواحد یستحیل ان یوجد بوجودین ظلی واصلی فلا یمکن ان یقال الصورۃ الذہنیۃ من
حیث الوجود الظلی معلوم ومن حیث الوجود الاصلی علم فان قیل ہی موجودۃ بوجود واحد ہو ظلی باعتبار واصلی باعتبار قلنا الوجود
یساوق التشخص فوجود کل شئ بدون تشخصہ غیر معقول فالصورۃ الذہنیۃ بما ہی موجودۃ بالوجود الظلی یکون شخصا قائما بالذہن حالا فیہ فالصورۃ بما ہی موجودۃ
بالوجود الاصلی اما ان یکون ہی ذلک الشخص بعینہ فلا فرق بین القائم والحاصل والقیام والحصول ولابین العلم والمعلوم وتغایر الاعتبارات المفروضۃ بعد
تحقق مصداق العلم والمعلوم غیر مجد کما سبق تحقیقہ اولا یکون ہی ذلک الشخص بعینہ بل یکون شخصا آخر وہو صریح البطلان اذ الموجود فی الذہن من الشئ
الواحد صورۃ واحدۃ بالبداہۃ وما قال بعض الشراح ان الموجود الذہنی ما لایعتبر فیہ جہۃ القیام بالذہن ویعتبر معہ الوجود مع قطع النظر عن تلک الجہۃ غیر محصل اذ الوجود

الذہنی یتشخص البتۃ والتشخص امانفس الوجود الخاص اومساوق لہ والوجود الخاص للصورۃ الذہنیۃ ہو حلولہا فی الذہن وقیامہا بہ فما لایعتبر فیہ جہۃ القیام بالذہن لیس شخصا فلیس موجودا ہہنا الاان یقال انہ اراد بالموجود الذہنی المہیۃ الملحوظۃ من حیث ہی ہی وہی بحسب خصوص ہذا اللحاظ لیس شخصا وان کانت فی الواقع شخصا لکن لایلائم ذلک قولہ ولیعتبر معہ الوجود اذ المہیۃ الملحوظۃ من حیث ہی ہی لم یعتبر معہا الوجود ایضہ الثانی ان القول بان للصورۃ وجودا ظلیا لایترتب علیہا الآثار و وجودا اصلیا یترتب علیہ الآثار غیر معقول لانہ ان ارید بالآثار التی نفی ترتبہا عن الوجود الظلی وحکم بترتبہا فی الوجود الاصلی الآثار التی تترتب علی وجود ذی الصورۃ فی الخارج فلا یخفی ان تلک الآثار لاتترتب علی وجود الصورۃ فی الذہن اصلا سواء قیل بکونہا موجودۃ بوجود اصلی او بکونہا موجودۃ بوجود ظلی فان صورۃ النار الحاصلۃ فی الذہن لیست حارۃ ولا محرقۃ وان ارید بالآثار الآثار التی ہی وراء آثار ذی الصورۃ فلا ریب ان الوجود مطلقا مبدء للآثار مطلقا فالوجود الظلی ایضہ مبدء للآثار فلا معنی لنفی ترتب الآثار عن الوجود الظلی وما یقال من ان الصورۃ القائمۃ بالذہن من حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنیۃ مبدء للآثار الخارجیۃ کالانکشاف والحزن والسرور فی غایۃ السقوط اذ تلک الآثار انما تترتب علی ماہو العلم حقیقۃ وہی الحالۃ الادراکیۃ علی ماہو الحق وہو مذہب المص لا علی الصورۃ القائمۃ بالذہن ومن العجائب ما وقع عن بعض الاذکیاء من المتاخرین من ان الصورۃ من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ موجودۃ فی الخارج لانہا صفۃ انضمامیۃ للنفس فلا بد من تحققہا فی ظرف وجود الموصوف بخلاف ماہیۃ الصورۃ من حیث ہی ہی فہی معلومۃ بالعلم الحصولی ولیست صفۃ للنفس لاموجودۃ فی الخارج وانت تعلم انہ لاوجود للصورۃ خارج المشاعر وان کان مرادہ بالوجود فی الخارج مایعم الوجود فی الذہن فلا حاجۃ الی الاستدلال علیہ اذ لاکلام فی وجود الصورۃ من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ فی الذہن وکونہا صفۃ انضمامیۃ للنفس لایستلزم وجودہا فی الخارج اذ الاتصاف الانضمامی یتصور بان یکون الموصوف ہو الذہن والصفۃ ہی الصورۃ الموجودۃ فی ذلک الذہن بوجود مغایر لوجودہ ولما کانت الصورۃ من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ صفۃ قائمۃ بالذہن کانت ماہیتہا من حیث ہی صفۃ قائمۃ بالذہن اذ حلول الفرد مستلزم لحلول الطبیعۃ بل ہو عین حلول الطبیعۃ کما سیاتی ان شاء اللہ تعالی فلو صح ماذکرہ کان معلوم العلم الحصولی ایضہ صفۃ للنفس موجودۃ فی الخارج فافہم **قولہ** ویحتمل جواب آخر بعد تسلیم ان الحصول فی الذہن ہو القیام بہ حاصلہ ان حیثیۃ الحصول فی المعلوم تعلیلیۃ وفی العلم تقییدیۃ فالشئ معلوم لاجل انہ حاصل فی الذہن وہذا صحیح قطعا **قولہ** فانقلت لما ذہب القوم الی ان الاشیاء حاصلۃ فی الذہن بانفسہا وکان الحصول فی الذہن ہو الحلول فیہ ورد علیہم ان الجوہر اذا حصل فی الذہن صار قائما بہ حالا فیہ فیکون عرضا واللازم باطل وہذا احد ماعولنا علیہ فی ابطال القول بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن واجاب عنہ الشیخ فی الہیات الشفاء بما حاصلہ ان معقول الجوہر جوہر

WWW.NAFSEISLAM.COM

يعني انه الموجود في الاعيان لا في موضوع اي مهية من حقها ومن شان وجودها في العين ان تكون غنية عن الموضوع فالجوهر
المعقول حين هو في العقل جوهر وعرض معا فانه بالفعل موجود في موضوع هو الذهن وايضا من حقه اذا وجد في الاعيان ان لا
يكون في موضوع وهذا كما ان الحركة حقيقتها انها كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة مع انها ليست في العقل بهذه الصفة
حتى يلزم ان يكون العقل متحركا بقيامها به بل معنى حدها انها مهية من حقها في الاعيان ان يكون كمالا لما هو بالقوة وهذا صادق
على المعقول منها وضرب الشيخ لذلك مثلا في المحسوسات وهو ان المقناطيس حجر من شانه جذب الحديد اذا صادفه مع انه اذا كان
في الكف لا يجذبه وهو في الكف فهو اذا لم يجذبه وهو في الكف لم ينسلخ عن كونه مقناطيسا فقد تلخص من هذا ان معقول الجوهر جوهر
وان كان عرضا ايضا هذا خلاصة كلامه ونحن لا نخص به لان الشيخ نفسه معترف بان الصورة العقلية الجوهرية عرض في النفس وقد نص
هو وغيره من رؤساء الفلسفة على ان الفرق بين العرض والصورة الحالة في الهيولى هو ان العرض بنفس طباعه مفتقر الى المحل
والصورة لطباعها غير مفتقرة اليه انما تفتقر اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة العقلية الجوهرية عرضا في النفس كانت
بنفس طبيعتها واصل حقيقتها مفتقرة الى موضوع مطلق فكيف يكون جوهرا بحسب حقيقتها ولو افتقرت طبيعتها المرسلة الى الموضوع المطلق استحال
ان يوجد ماهيتها الا في موضوع فلما يوجد فرد من افرادها قائما بنفسه فلا يكون جوهرا اصلا ولو غمضنا النظر عن تصريحهم بعرضية الصورة الجوهرية العقلية فنقول
الصورة الجوهرية العقلية حالة في الذهن كما مر وقد اطبقت المشائية على انحصار الحال في الصورة والعرض والمحل في المادة والموضوع وجود الصورة الذهنية
في الذهن ليس من قبيل وجود الصورة في مادتها لاستغناء الذهن عنها في تقومه ولانحصار الصورة في الجسمية والنوعية والصورة
الذهنية ليست في شيء منهما فوجود الصورة الذهنية في الذهن من باب وجود العرض في الموضوع فهي اعراض في الذهن
فهي محتاجة بحقائقها وماهياتها الى الموضوع فلا سبيل الى كونها جواهر وايضا الفلاسفة المشائية ومنهم الشيخ استدلوا على ثبوت
الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفكاك بان طبيعة الصورة الجرمية طبيعة نوعية فاما ان تكون غنية عن
الهيولى فلا تحل فيها قط مع انها قد ثبت حلولها فيها في بعض الاجسام او تكون مفتقرة اليها فلا توجد دون حلولها فيها فلنا ان نحتج
بمثل هذا البيان فنقول لا تخلو اما ان يكون المهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او مفتقرة اليه فعلى الاول يستحيل حلولها
في الذهن وعلى الثاني يستحيل قيامها بنفسها في الخارج ايضا وايضا سنحقق ان الحلول مصداقه نفس حقيقة الحال من دون امر
زائد عليها فلا يمكن حلول ماهية جوهرية في شيء من ظروف وجودها وسنتلو عليك في رد جواب الشارح ما يزيدك تحقيقا وما ذكره من
ان ماهية الصورة الماخوذة من الجوهر من حقها انها اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع غير مفيد لان الصورة الذهنية
لما كانت عرضا استحال وجودها في الاعيان فلا جزم بكونها لا في موضوع على تقدير وجودها في الاعيان واما ماهيتها فهي بنفسها
مصداق للحلول والحاجة الى الموضوع كما ستحقق فلا يمكن تحققها ايضا الا في الموضوع واما التنظير بالمقناطيس فهو تدليس

اذ المقناطيس اذ ہو فی الكف لا يستحيل عليه الخروج عنها و لا مصادفته الحديد بخلاف الماهية الحاصلة فی الذهن بل التنظير الحق
ہو تنظيره بمثال فرس علی لوح فيقال انه لو قام بنفسه كان فرسا جاريا و لا يخفی انه سخيف من القول و اما التنظير بالحركة فانه ايضا غير
مستقيم اذ المفهوم الحاصل فی الذهن ليس حركة بل هو شبحها و لو كان الحاصل فی الذهن هی الحركة بنفسها كانت كما لا اولا تاما
بالقوة فی الذهن ايضا و من الاضاحيك فی هذا المقام ما قال صاحب الافق المبين من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر
فی حد ذاتها بجميع الاعتبارات و ان عرض لها بحسب نحو وجودها فی الذهن ان يكون وجودها الذهنی فی محل انما اللازم من
ذلك ان يكون العلم بها و هو وجودها الارتسامی عرضا لا المعلوم بالذات علی الحقيقة و هو نفس جوهر الحقيقة انتهی و مثل هذا فليتعجب
المتعجبون فانه اما ان ينكر حلول الصور الذهنية الجوهرية فی الذهن فيقع فی الشناعات التی بينا فی ابطال مذهب العلامة القوشجی
و الصدر الشيرازی او يعترف به فيكون الصور العقلية الجوهرية حالة فی محل مستغن هو الذهن فتكون عرضا و حجر اطلاق لفظ العرض
عليها لا يغنی شيئا فكيف يكون الصورة المعقولة من الجوهر جوهرا بجميع الاعتبارات و قوله انما اللازم من ذلك فی غاية السخافة
لان الحال فی الذهن اما ان يكون الصورة بنفسها فيكون عرضا او وجودها و لا يكون للصورة حظ من الحلول كما هو ظاهر كلامه
فهل هذا الا كما يقال الحال فی الجسم ليس هو البياض نفسه بل وجوده فلا يلزم كون البياض عرضا و ايضا لو لم يكن الصور الجوهرية
حالة فی الذهن بل يكون الحال فيه وجودها لم يكن الصورة العرضية ايضا حالة فی الذهن بل يكون الحال فيه وجودها اذ الوجدان
غير فارق بين الصور الجوهرية و الصور العرضية فی الحلول الذهنی فيلزم قيام الاعراض بانفسها فی الذهن بلا حلول فيه و لعله
استهله ما وقع فی اول ثالثة قاطيغورياس الشفاء حيث قال الشيخ ان معقول الجوهر ربما شكك فی امره فظن انه علم
و عرض بل كونه علما امر عرض لماهية و هو العرض و اما ماهية فماهية الجوهر انتهی و قد حققنا نحن فی كتابنا المعقود فی تحقيق حقيقة
العلم ان مراد الشيخ ليس ما توهمه اما ما توهم من ان العلم هو الوجود الارتسامی فقد ابطلناه فيما سبق **قوله** قلت عرضيتها انت تعلم
ان كون الشیء عرضا باعتبار الشخصية و جوهرا باعتبار الطبيعة كما توهمه مستحيل لان العرض عندهم ما احتاج الی المحل المطلق
بطبيعته المطلقة و الی المحل الخاص بخصوصيته فما لا يكون طبيعته المرسلة محتاجة الی المحل لا يكون عرضا اصلا فالقول بكون
شیء واحد عرضا بحسب هويته الشخصية و جوهرا بحسب طبيعته المرسلة قول بالمتنافيين ثم ان المشائين قد صرحوا بامتناع حلول
شیء فی شیء ما لم يكن للشیء الاول حاجة ذاتية الی الشیء الثانی و بنوا علی ذلك اثبات الهيولی فيما لا يقبل القسمة الفكية
كالافلاك بان الصورة الجسمية لما احتاجت فی بعض انحاء وجودها اعنی فيما يقبل القسمة الفكية الی مادة قابلة تكون محتاجة
اليها حيث كانت فتكون حالة فی المادة فيما لا يقبل الفك ايضا فاذا كانت الصورة العلمية الماخوذة من الجوهر حالة فی الذهن
و لو بحسب الهوية الشخصية كانت بحسب طبيعتها محتاجة الی المحل فلا مساغ للقول بكونها جوهرا بحسب الطبيعة المرسلة و ما يظن

من ان حلول الفرد غير مستلزم لحلول الطبيعة فليس له معنى ولا هو مطابق لكلامهم اما الثاني فلما عرفت واما الاول فلان الفرد اذا
حل في محل فليس وجود سوى الحلول اعني الوجود الناعتي فاما ان يكون طبيعة المرسلة موجودة بعين هذا الوجود الناعتي اولا
فعلى الاول يستلزم حلول الفرد حلول الطبيعة وعلى الثاني فاما ان يكون الطبيعة المرسلة موجودة بوجود مغاير للوجود الناعتي حتى يكون
هناك موجودان متمايزان الفرد والطبيعة ووجودان احدهما مستقل هو وجود الطبيعة والثاني غير مستقل هو وجود الفرد
اولا يكون الطبيعة المرسلة موجودة اصلا والثاني صريح البطلان اذ لا يعقل وجود الفرد بدون الطبيعة والاول ايضا باطل
اما اولا فلانه خلاف البديهة واما ثانيا فلانه لو كان للطبيعة وجود مغاير لوجود الفرد فاما ان يكون الطبيعة في ذلك النحو من
الوجود مجردة عن التشخصات فيلزم وجود المهية المجردة او تكون متشخصة بتشخص فاما بتشخص ذلك الفرد فيلزم ان يكون
ذلك الفرد موجودا بوجودين الاول الوجود المستقل والثاني الوجود الناعتي او بتشخص آخر فيكون للطبيعة المرسلة فردان وقد فرضنا انه ليس ههنا الا فرد واحد
موجود بوجود ناعتي وطبيعة مرسلة وايضا لا يخلو اما ان يكون الطبيعة المرسلة محمولة على ذلك الفرد اولا والثاني يستلزم ان لا يكون ذلك الفرد فردا لتلك الطبيعة او
الاول يستلزم اتحادهما في الوجود وهو يستلزم وجود الطبيعة المرسلة بالوجود الناعتي وهو يستلزم حلولها اذ الحلول هو الوجود
الناعتي فقد بان ان ما توهمه الشارح ليس مطابقا لاصولهم ولا هو صحيح في نفسه وههنا تحقيق ادق وامتن وهو ان الحلول
عبارة عن نحو من الوجود ولذا فسر بوجود شيء لشيء وبالوجود الناعتي ونحن قد حققنا في غير موضع ان مصداق الوجود ومنشار
انتزاعه نفس الطبيعة في كل شيء وقد اقمنا عليه البرهان في فواتح مبحث الجعل في كتابنا هذا ايضا فلما كانت الصورة الذهنية حالة
في الذهن كان مصداق الحلول نفس طبيعتها المرسلة بلا انضمام امر اليها ومن دون زيادة عارض عليها فلا يكون جوهرا بحسب
الطبيعة ايضا وايضا لا يخفى ان الحلول اذا كان ثابتا للفرد فاما ان يكون عارضا لنفس الطبيعة ايضا فيلزم كون الطبيعة عرضا
اذ نفس الطبيعة على هذا حالة في الذهن غير مقومة له والحال الغير المقوم لمحله عرض لا محالة اولا يكون عارضا لنفس الطبيعة اصلا
فاما ان يكون عارضا للعوارض التي عرضت الطبيعة فصارت الطبيعة لعروضها فردا اعني العوارض المشخصة فقط اولا يكون
عارضا لتلك العوارض ايضا على الثاني لا يكون الحلول ثابتا للفرد اصلا اذ الفرد هي الطبيعة المعروضة للعوارض المشخصة ولما
لم يكن عارضا للطبيعة ولا للعوارض المشخصة لم يكن عارضا للفرد وعلى الاول يوجد العوارض من دون الطبيعة المعروضة
لها فيلزم وجود العوارض بدون المعروض وهو فحش وهذا الكلام على تقدير التنزل واما على ما هو الحق من ان الفرد هي الطبيعة
بلا زيادة امر وانضمام عارض فحلول الفرد نفس حلول الطبيعة وبالجملة فكلام الشارح في هذا المقام من اباطيل الاقاويل ثم
في كلامه نظر بوجه آخر وهو ان صورة المهية العرضية اذا حصلت في الذهن وحلت فيه فاما ان يكون طبيعتها المرسلة ايضا حلو
في الذهن اولا وعلى الثاني لا يكون الماهية العرضية ايضا عرضا وعلى الاول لا بد وان يقال ان طبيعة الصورة الذهنية

الجوهرية ايضا حالة في الذهن اذ لا وجه لاستلزام حلول فرد الماهية العرضية حلولها وعدم استلزام حلول فرد الماهية الجوهرية حلولها مع كون نسبة الفردين الى الماهيتين واحدة والفرق بان احدى الماهيتين جوهرية والاخرى عرضية غير مجد اذ هذا الفرق لا يوجب جواز انسلاخ الفرد الجوهري عن طبيعته وعدم جواز انسلاخ الفرد العرضي عن طبيعته وحفظ الفرق المذكور انما يمكن اذا انكر حلول فرد الطبيعة الجوهرية في الذهن واما من ارتكب القول به فقد اضاع الفرق المذكور كما عرفت **قوله** وانما الحصر في المقولات دفع لما عسى ان يقال من ان الصورة الذهنية الجوهرية لو كانت عرضا كانت مندرجة تحت مقولة من المقولات التسع العرضية لما اشتهر بينهم من ان العرض محصور فيها مع ان اندراجها تحت واحد من تلك المقولات غير معقول لانها مندرجة تحت مقولة الجوهر فلو كانت مندرجة تحت مقولة من المقولات العرضية ايضا لزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين وهم قد منعوا ذلك ووجه الدفع ان الحصر في المقولات انما هو للعرض الذي يكون عرضيته بحسب الطبيعة من حيث هي هي لا للعرض الذي يكون عرضيته بحسب الشخصية دون الطبيعة كما هو شان الصورة الجوهرية الذهنية فلا يلزم اندراجها تحت مقولة من المقولات العرضية وهذا جواب على سبيل التنزل والا فلزوم اندراج كل ما يكون عرضا بحسب الطبيعة ايضا تحت مقولة من المقولات لم يتبين بعد وانت تعلم ان ما ذكره على تقدير تسليم ان الشيء يجوز ان يكون عرضا بحسب الشخصية دون الطبيعة ليس بصحيح على اصولهم فانهم ذهبوا الى ان العلم من مقولة الكيف وان العلم هي الصورة الذهنية فهذا اعتراف بكون الصورة الذهنية مندرجة تحت مقولة من المقولات مع انها عرض بحسب الشخصية على ما زعمه والقول بان عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة كما ارتكبه المحقق الدواني او بانه كيف بمعنى العرض العام كما تجشمه البعض الآخر لا يطابق كلامهم لانهم قد ذكروا مقولة الكيف في المقولات وقسموها الى الكيفيات النفسانية وغيرها وعدوا العلم من الكيفيات النفسانية فهذا الكلام نص منهم بكون العلم من مقولة الكيف حقيقة **قوله** كالصورة الجرمية والنوعية هذا عجيب جدا لانهم حدوا العرض بالموجود في شيء لا كجزء منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه وعنوا بالشيء في قولهم الموجود في شيء شيئا متحصل القوام قد تمت شيئيته قبل ان يوجد فيه ذلك الموجود واحترزوا به عن الصورة الموجودة في المادة اذ المادة لا تتحصل شيئا بالفعل من دون الصورة و فرقوا بين العرض وبين الصورة بان العرض يكون بحسب الطبيعة محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص والصورة لا تكون محتاجة الى المحل بحسب طبيعتها المرسلة بل بحسب الشخصية فقط وفرقوا بين الموضوع اي محل العرض وبين المادة اي محل الصورة بان الاول مستغن عما هو موضوع له مطلقا اي غير محتاج اليه اصلا لا الى خصوصيته ولا الى الطبيعة المرسلة و الثاني محتاج الى طبيعة ما حل فيه فالصور الشخصية نوعية كانت او جرمية ليست بعرض لانها غير موجودة في شيء يكون شيئا متحصل القوام قد تمت شيئيته بدونها ولانها غير محتاجة بحسب طبيعتها المرسلة الى محل ولانها غير موجودة في الموضوع بل في المادة

والعرض ہو الموجود فی الموضوع فمع شیوع الفرق بین العرض والصورة فی کلامہم کیف یتوہم من حلول الصور فی موادہا واحتیاجہا الیہا
فی عوارضہا الشخصیة مع استغنائہا عنہا بحسب طبائعہا المرسلة ان الصور بحسب ہویاتہا الشخصیة اعراض ثم قیاس الصورة العلمیة
علی الصور الجرمیة والنوعیة قیاس مع الفارق لان الصورة العلمیة حالة فی محل مستغن عنہا وہو الذہن بخلاف الصور الجرمیة
والنوعیة لانہا حالة فی المحل المحتاج الیہا اعنی الہیولی والحال فی المحل المستغنی عرض والحال فی المحل المحتاج جوہر و
لیس بعرض اصلا والتباس ذلک علی من تتبع کلمات القوم غریب **قوله** وما قیل قد اجاب بعضہم عن التوہم الذی دفعہ
الشارح بان العرض المحصور فی المقولات التسع ہو الموجود فی نفس الامر والصورة العلمیة لیست بموجودة فی نفس الامر فردہ
الشارح بان الصورة العلمیة ایضا موجودة فی نفس الامر وتفصیل انہم قد اختلفوا فی ان العرض المنقسم الی المقولات المنحصر فیہا ہل ہو
العرض الموجود فی الخارج او العرض الموجود فی نفس الامر فذہب البعض الی الاول ویرد علیہ ان العدد مندرج تحت مقولة الکم والکیفیات
الانتزاعیة کالزوجیة والفردیة تحت مقولة الکیف مع انہا لا وجود لہا فی الخارج اصلا وان المقولات النسبیة لا وجود لہا فی الاعیان الا
ان یریدوا بالموجود فی الخارج الموجود الذی یترتب علیہ الآثار فح یئول الی المذہب الثانی وذہب البعض الی الثانی فلا اشکال
بالاعداد ولا بالکیفیات الانتزاعیة ولا بالمقولات النسبیة لانہا کلہا موجودات فی نفس الامر ویرد علیہ ان الوجود الانتزاعی وما ضاہاہ
موجود فی نفس الامر اذ الموجود فی نفس الامر اعم من الموجود بنفسہ ومن الموجود بمنشاء والوجود واخواتہ موجودات بمناشیہا
غیر مندرجة تحت مقولة عرضیة اصلا وما سبق الی البعض الاوہام من ان الوجود واخواتہ لیست باعراض حتی تندرج تحت مقولة
عرضیة فی غایة السقوط لان العرض ہو الموجود فی الموضوع سواء کان وجودہ فی الموضوع علی نحو وجود الصفات الانضمامیة فی موصوفاتہا
او علی نحو وجود الانتزاعیات فی مناشیہا والوجود وامثالہ کذلک لانہا موجودة فی مناشیہا ولو خص الوجود فی الموضوع الماخوذ فی تعریف
العرض بنحو وجود الصفات الانضمامیة فی موصوفاتہا لزم خروج المقولات النسبیة والاعداد وما ضاہاہا عن العرض وہو خلاف ما اجمعوا
علیہ فالحق انہ لا یصح الحکم بانحصار العرض الموجود فی نفس الامر فی المقولات التسع فلا یلزم من کون الشیء عرضا اندراجہ تحت مقولة منہا
فالتوہم من اصلہ ساقط ولہذہ المباحث تحقیق وتفصیل فی کتابنا الموسوم بالجوہر الغالی فی شرح کتابنا الموسوم بالجنس العالی
قوله فان حیثیة الاکتناف الخ قد علل القائل عدم کون الصورة الذہنیة من الموجودات النفس الامریة بکون الحیثیة معتبرة فیہا ورد
الشارح بان الحیثیة انما اعتبرت فی مفہومہا التعبیر لا فی المصداق ولعل القائل توہم ان العلم عبارة عن مجموع الصورة والعوارض
الذہنیة فالحیثیة عندہ داخلة فی مصداق العلم وہو توہم بعید لان مجموع العارض والمعروض امر اعتباری والعلم صفة حقیقیة
ولیعلم ان فی ہذا المقام خبطا وخلطا فلنقص علیک حالہ فنقول لما ذہب القوم الی حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن بمعنی الحلول فیہ
ورد علیہم ان الجوہر اذا حصل فی الذہن صار عرضا لوجودہ فی الموضوع فالتزموا کونہ عرضا بحسب الوجود الذہنی فورد علیہم انہ اذا کان عرضا

فانكان داخلا تحت مقولة من المقولات التسع فيلزم اندراجه تحت مقولتين والا اختل حصر العرض في تلك المقولات فاجاب عنه
الشارح بما عرفت حاله واجاب البعض بان المحصور في المقولات هو العرض الموجود في الخارج فانتقض بالمقولات النسبية لعدم
وجودها في الخارج وهو ناش من ايهام العكس اذ المجيب انما ادعى ان كل عرض موجود في الخارج مندرج تحت مقولة من المقولات
ولا يلزم منه ان يكون كل مندرج تحتها موجودا في الخارج حتى تشكل بالمقولات النسبية وقال بعضهم الصواب في الجواب ان يقال
مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر والموجود ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي وكل
منهما مندرجة تحت المقولة الاولى في مقولة الكيف والثانية في مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها واما الحقيقة الحاصلة في الذهن
من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ويكون كل منهما داخلا في الملحوظ اي المركب من
العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود في نفس الامر انتهى وهذا الكلام يدل على ان هذا القائل
توهم ان الصورة الذهنية سواء اخذت حيثية الاكتناف بالعوارض داخلة فيها او خارجة عنها معتبرة في مفهومها من الاعتبارات
الذهنية فيرد عليه ما اورده الشارح لكن الشارح زعم في الحاشية ان حاصل الجواب ان العلم هو مجموع العارض والمعروض والمعلوم
هو المعروض فقط وذلك المجموع امر اعتباري ليس بموجود في نفس الامر وانت تعلم ان هذا ليس حاصلا للجواب فان المجيب حكم
باعتبارية الحقيقة الحاصلة في الذهن اذا اخذت من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية سواء كانت الحيثية داخلة في المصداق
او خارجة عنه على انه على تقدير ان يكون حاصل الجواب ذلك لا يكون الجواب مطابقا لما هو جواب عنه اذ حاصله ان الصورة
الذهنية عرض وليست مندرجة تحت مقولة من المقولات والقول بان العلم مركب من العارض والمعروض وهو اعتباري
والمندرج تحت المقولات هو العرض الموجود في نفس الامر غير دافع له اذ كلام المعترض ليس في العلم بل في الصورة الجوهرية
الموجودة في الذهن فانها عرض وليست مندرجة تحت مقولة من المقولات العرضية فان قلت هذا وارد على المجيب ولو لم يقرر
جوابه بما زعمه الشارح فان المجيب قد اعترف بان الموجود ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي و
ان الثاني مندرج تحت ايه مقولة اتفقت ولا شك انه عرض موجود في نفس الامر فيجب اندراجه تحت مقولة من المقولات العرضية
فاذا كان جوهرا لزم اندراجه تحت مقولتين فليس له محيص عن الاشكال اصلا قلت هب ان الاشكال وارد عليه سواء قرر الجواب
بما ذكره الشارح او بما هو مقتضى كلام المجيب لكن الاشكال على ما زعم الشارح من تقرير الجواب متضاعف فانه على تقريره يكون الصورة
من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية بان يكون الحيثية داخلة في مفهومها لا في مصداقها ايضا مادة الاشكال واما على ما يشعر به كلام
المجيب فليس كذلك غاية الامر انه لا يتم الجواب نظرا الى انه لا يصح الحكم باعتبارية ما يكون الحيثية داخلة في مفهومها لا في مصداقها وحاصل
ان هذا الجواب على تقرير الشارح ساكت عن الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية بان لا يكون الحيثية داخلة في المصداق

بخلاف الجواب على التقرير الآخر ففيه تعرض لحال الصورة المذكورة **قوله** ومن ههنا يسقط الايراد المشهور هذا اشكال مشهور من المتكلمين على المشائية القائلين بالوجود الذهني وحصول الاشياء بانفسها في الذهن حاصله انه لو كانت الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها لزم من حصول الحرارة والبرودة في الذهن كون الذهن حارا وباردا لان الحار ما قام به الحرارة والبارد ما قام به البرودة واللازم صريح البطلان فكذا الملزوم وهذا الاشكال غير وارد على القول بحصول الاشباح في الذهن ثم اجاب السيد المحقق قدس سره عن هذا الاشكال في حواشي التجريد بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصافه مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي واعترض عليه العلامة القوشجي بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالفردية والزوجية او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم كون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم كونه ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا وجود عينا للوازم الماهيات ولا للصفات المعدومات واجيب عنه بوجوه الاول ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة وهو انه يجوز ان يكون للشئ وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما لا يكون منشأ للآثار والآخر يكون منشأ لها فهذا هو الوجود الخارجي والمراد بالوجود الخارجي في الجواب ما يتناول هذا النحو من الوجود ايضا وتفصيله ان الامور الانتزاعية لها نحوان من الوجود الاول وجودها بعد الانتزاع في الذهن ثم الثاني وجودها في مناشئ انتزاعها وكل من هذين الوجودين ليس في خارج المشاعر بل في الذهن لكن الاول وجود ظلي ليس منشأ لترتب الآثار والثاني وجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار فالمتصف بالزوجية والفردية اي الزوج والفرد ما وجدت فيه الزوجية والفردية بالنحو الثاني اي ما يكون منشأ لصحة انتزاع الزوجية والفردية عنه لا ما وجد فيه الزوجية والفردية بالنحو الاول ثم اطلاق الوجود الخارجي على النحو الثاني شائع في كلامهم حيث قالوا للعدد وجودان وجود في الاعيان ووجود في النفس فعنى وجوده في الاعيان وجوده بمناشئ انتزاعه وقالوا ان الكيفية الثابتة للنسبة الخبرية من حيث وجودها في الخارج تسمى مادة ومن حيث وجودها في الذهن تسمى جهة مع انها لا وجود لها في الخارج الا بمنشأ انتزاع فسقط ما اورد عليه معاصره من ان اطلاق الوجود الخارجي على الوجود الذي يحذو حذو الوجود الخارجي لم يعهد في كلامهم الثاني ما ذكره الصدر المعاصر للمحقق الدواني وهو انا لا نسلم ان معنى الزوج والفرد ما حصل فيه الزوجية والفردية اذ نلاحظهما كثيرا ولا يخطر ببالنا هذا التعبير بل معناهما امران مجملان مسميان بالفارسية بجفت وطاق وقال في توضيحه ان مناط صدق المشتق على الشئ اتحادهما في نفس الامر لا قيام مبدء الاشتقاق به فان ذلك غير لازم فان قام مع ذلك مبدء الاشتقاق كالاسود صح فيه ان يقال الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يقم به كالموجود لم يصح ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود والزوج والفرد من القبيل الثاني واذا كان مناط صدق

المشتق على شئ اتحادهما فى نفس الامر فما لا يكون متحدا معه فيها لا يصدق عليه المشتق وان قام به مبدء فالذهن لما لم يكن متحدا مع
الزوج فى نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه وان قامت به الزوجية واورد عليه المحقق الدوانى اولا بان القيام هو الاختصاص
الناعت فكيف لا يلزم من قيام الزوجية بالذهن كونه زوجا وبل هذا الا كان يقال لا يلزم من قيام السواد والبياض
بالجسم كونه اسود وابيض فاجاب عنه بمنع ان القيام هو الاختصاص الناعت فان السرعة قائمة بالجسم بتوسط الحركة وليست
وصفا له وصفات الصورة قائمة بالهيولى وليست وصفا لها وان الجسم القائم به السواد ليس نظيرا لذلك وانما يكون نظيرا
له لو لم يكن الجسم متحدا مع الاسود فى نفس الامر كما لا يتحد الزوج مع الذهن فيها بل نظيره الجسم القائم به السرعة الغير المتحد مع
السريع فى نفس الامر ومن البين انه لا يلزم من ذلك صدق السريع عليه فدفع المحقق بان المراد من القيام القيام من غير
واسطة كما هو المتبادر وقيام السرعة بالجسم بتوسط الحركة كما اعترف به فالمنع والسند مندفعان واورد ثانيا بان مآل صدق
المشتق على شئ واتحادهما واحد بل لا معنى للصدق عليه الا الاتحاد معه فجعل الاتحاد مناط الصدق غير مستقيم على انه يجرى الكلام
فى مناط الاتحاد ولا بد فى حسم مادة الشبهة من بيان الفرق بين قيام السواد بالجسم وقيام الزوجية بالنفس ليتبين ان الاول
يستلزم الاتحاد والصدق دون الثانى انتهى وانت تعلم ان الاتصاف على نوعين الاول الاتصاف الانضمامى والثانى
الاتصاف الانتزاعى والاوصاف فى النوع الاول موجودة بوجود مغاير لوجود الموصوفات بخلاف الاوصاف فى النوع الثانى
بل ليس الموجود فى النوع الثانى الا الموصوفات بحيث يصح انتزاع الاوصاف منها فهناك وجود واحد هو وجود الموصوفات
الا ان هذا الوجود ينسب بالعرض الى الاوصاف فيقال الانتزاعيات موجودة بوجود مناشيها وليس معناه ان الانتزاعيات
موجودة حقيقة وبالذات بوجود مناشيها فان هذا الوجود واحد فيستحيل ان يوجد به موجودان بالذات فان الوجود يختلف ويتعدد
باختلاف المضاف اليه وتعدده او متعدد فلا يكون الانتزاعيات موجودة بوجود مناشيها بل بوجود مغاير لوجود مناشيها فلا تكون
انتزاعيات فمعنى قيام الاوصاف الانضمامية بموصوفاتها انها موجودة فى موصوفاتها بوجود مغاير لوجود الموصوفات ومعنى قيام
الاوصاف الانتزاعية بموصوفاتها ليس ذلك بل هو عبارة عن صحة انتزاعها من موصوفاتها فليس لها بالحقيقة قيام
بموصوفاتها واطلاق القيام هناك تجوز فان القيام عبارة عن نحو الوجود ولا وجود حقيقة فى الاتصاف الانتزاعى الا للموصوفات
لا للاوصاف اذا عرفت هذا فاعلم ان المشتقات ايضا على نحوين الاول المشتق الذى مبدءه وصف انضمامى كالاسود والثانى
المشتق الذى مبدءه وصف انتزاعى ولا شك فى ان صدق النحو الثانى منه على شئ ليس بمنوط بقيام مبدءه به اذ لا قيام
لمبدءه بموصوفه حقيقة واما صدق النحو الاول منه على شئ فانه منوط بقيام مبدء الاشتقاق به فصدق مطلق المشتق على شئ غير
مستلزم لقيام مبادى الاشتقاق به بل انما ذلك فى صدق النحو الاول فالزوج ليس ما حصل فيه الزوجية لو ما قامت به الزوجية

بل ہو المعبر عنہ بحث فلا یلزم من قیام الزوجیۃ بالذہن وحصولہا فیہ صدق الزوج علی الذہن وکون القیام عبارۃ عن الاختصاص الناعت کما ذکرہ المحقق مسلم لکن لیس کل قیام مناط الصدق ای مشتق کان بل المشتق من المبادی الانتزاعیۃ انما مناط صدقہ کون موصوفہ بحیث یصح ان ینتزع منہ تلک المبادی نعم یصدق علی الذہن بحصول الزوجیۃ فیہ انہ ذو الزوجیۃ بمعنی انہ محلہا لا بمعنی انہ زوج ینقسم بمتساویین لانہ لیس مصححا لان ینتزع الزوجیۃ منہ وقیاس لزوم صدق الزوج علی الذہن من حصول الزوجیۃ فیہ وقیامہا بہ علی لزوم صدق الاسود والابیض علی الجسم من قیام السواد والبیاض بہ قیاس مع الفارق لان الاسود والابیض مشتقان من مبدئین انضمامیین فمناط صدقہما علی الشیٔ قیام ذینک المبدئین بہ بخلاف الزوج فسقط ما اورد المحقق اولا واما ما ذکرہ الصدر المعاصر لہ فی الجواب فکلام لا طائل تحتہ کما بینہ المحقق واما ما اوردہ المحقق ثانیا فالجواب عنہ ان المشتقات مطلقا مفاہیم انتزاعیۃ ومناشی انتزاعہا الذوات الموصوفات من حیث انہا بحیث یصح انتزاع مبادی الاشتقاق عنہا او ہی من حیث انضمام مبادی الاشتقاق الیہا فمصداق المشتقات مطلقا ہو ما یصح انتزاع المفہومات المشتقیۃ عنہ سواء کان صحۃ انتزاع تلک المفہومات بانضمام شیٔ او لا فمراد الصدر المجیب بالاتحاد الذی جعلہ مناط الصدق المشتق لیس ما یساوق الصدق بل ہو الامر المصحح لانتزاع المفہوم المشتقی وہذا مستقیم قطعا فالحق ان جواب الصدر حق لا یحوم حولہ شبہۃ وان مآل ہذا الجواب والجواب الذی ذکرہ المحقق واحد وانما الفرق بینہما فی التعبیر فان المحقق یسمی وجود الانتزاعیات بوجود مناشیہا وجودا یحذو حذو الوجود الخارجی فی ترتب الآثار والصدر المعاصر لہ لا یسمی ذلک الوجود قیاما بل یسمیہ اتحادا او الخلاف لفظی الثالث ما قال بعض افاضل الروم وہو ان تلخیص الجواب منع المقدمۃ القائلۃ بان معنی الاتصاف بصفۃ قیام ہویتہا بمحلہا مطلقا سواء کانت الصفۃ موجودۃ بوجود ظلی اولا ونفی کون القیام بحسب الوجود الظلی مقتضیا ومستلزما لکون المحل متصفا بذلک القائم ولا شک ان ہذا المنع حاسم لمادۃ الشبہۃ مطلقا سواء تشبث الخصم بلوازم الماہیات او بصفات المعدومات وتعیین ان المقتضی ای شیٔ ہو الوجود الخارجی کما فی الموجودات التی تکون من عوارض الموجود الخارجی او نفس الصفۃ بدون اعتبار مطلق الوجود کما فی المعدومات ولوازم الماہیۃ مما لیس یلزم فی الجواب عن مادۃ الاشکال والتعرض لکون المقتضی للاتصاف ہو الوجود العینی لایرادہم الموجودات العینیۃ فی تقریر الشبہۃ حیث قالوا یلزم ان یکون الذہن حارا وباردا الا ان مدار الجواب ذلک لظہور ان المدار ذلک المنع انتہی وہذا الجواب فی غایۃ الدقۃ والمتانۃ لا یرد علیہ انہ بعید لفظا وذلک لان الجواب اذا لخص لم یکن حاصلہ الا ما ذکرہ ہذا القائل ولا یتوجہ علیہ ما یتوہم ایضا من ان المستدل بین معنی المتنع وادعی انہ لیس لہ سواہ معنی فان سلم المانع ان معناہ ذلک لزم کون الذہن ممتنعا بحصول الامتناع فیہ وان لم یسلم فلا بد ان یبین معناہ ثم یورد المنع وذلک لان المانع لا یجب علیہ بیان المعنی فان المنع طلب الدلیل ومطالبۃ المانع ببیان المعنی خلاف

نعم ماذكرہٗ الفاضل من ان المقتضي للاتصاف في المعدومات ولوازم المهية نفس الصفة بدون اعتبار مطلق
الوجود غير سديد فان نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود لاتثبت لشئ اصلا ضرورة ان المعدوم المطلق لاينسب الى شئ
اصلا لكن ہذا غير قادح في صحة اصل الجواب فظهر بماذكرنا كله ان ايراد العلامة القوشجي على جواب السيد المحقق قدس سرہ
ليس بوارد بقي الكلام في ان الجواب المذكور ہل ہو تام ام لا فقد افاد بعض اكابر الاساتذة روح الله اروا حهم ان الفرق
بين الوجود الاصلي والوجود الظلي بعد تسليم حلول الحرارة والبرودة في الذہن غير دافع للاشكال لان الحلول ہو الاختصاص
الناعت وہو يوجب حمل المشتق وان اريد بالحلول معنى آخر فلا بد من بيانه وبيان انه ليس مناط المشتق ودونه خرط
القتاد ولا ينفع الجواب بان معنى الحار ما انكان جسم ما حصل فيه الحرارة لكن حصول الحرارة في الذہن غير حصولها في الشئ المتصف
بالحرارة الذي ہو ماخوذ في تعريف الحار ولفظة في مشتركة لفظا وذلك لانه بعد الاعتراف بحلول الحرارة في الذہن يجب القول
بالاختصاص الناعت بين الحرارة والذہن ويكون لفظة في في كلا الموضعين بمعنى واحد ولا الجواب بانه ليس كل قيام
كافيا لصدق اي مشتق كان بل يجب في صدق كل مشتق قيام المبدء مخصوص فلانم انه يلزم من قيام الحرارة والامتناع
والزوجية وغيرہا بالذہن صدق مشتقاتها عليه بحسب معانيها العرفية فان القيام المعتبر في صدق مشتقاتها بحسب
العرف له خصوصية لاتوجد في قيامها بالذہن وانكان قيامها بالذہن ايضا يوجب صحة ان يقال ان الذہن ذو ماهية الحرارة
والزوجية والامتناع مثلا فان اريد بمشتقات تلك المبادي معانيها العرفية فصدقها على الذہن غير لازم وان اريد
بها ما يفيد ان الذہن محل لها فصدقها عليه لازم وملتزم وذلك لانه بعد الاعتراف بحلول تلك المبادي في الذہن لامجال
لانكار صدق مشتقاتها بالمعاني العرفية عليه اذ ليس مناطه الا القيام والحلول وانكان حلولها في الذہن نحوا آخر من القيام
فلا بد من بيانه حتى ينظر في انه ہل يستلزم صدق المشتق ام لا ولو انفك الحلول والاختصاص الناعت عن صحة حمل
المشتق في بعض المواد لارتفع الامان عن الحكم بامتناع حلول ما ہو مستحيل الحلول فانا لانحكم بعدم حلوله الا لعدم صدق مشتقه
كما انا لانحكم بعدم حلول البياض في الجسم الاسود ما دام اسود الا لامتناع كون الجسم ابيض حين ہو اسود ولو فتح ہذا الباب
لجاز ان يحل في الجسم الاسود بياض ويختص به اختصاصا ناعتا ولا يصح الحكم بانه ابيض ہذا ملخص كلامه الشريف و
انت تعلم ان ہذا الكلام مع وقعه ومتانته غير دافع لاصل الجواب فان المعترض قد استدل على لزوم كون الذہن حارا
وباردا بحلول الحرارة والبرودة في الذہن وقيامه به فدفعه المجيب بمنع استلزام حلول تلك المبادي في الذہن صدق
مشتقاتها عليه مستندا بان مناط صدق مشتقاتها ہو قيام مباديها قياما اصليا وقيام تلك المبادي بالذہن قيام ظلي فالمجيب
مانع فلا يصح ان يطالب ببيان الفرق بين القيام الذي ہو مناط صدق المشتق وبين القيام الذي ليس كذلك

وما قال من قوله ولو انفك الى آخره ليس على وجه اذ لا نحكم بعدم حلول مبدء فى شئ بعدم صدق مشتقه عليه بل لعل الامر بالعكس ونحن انما نحكم بعدم حلول البياض فى الجسم الاسود حين هو اسود لامتناع حلول متضادين فى شئ واحد فى زمان واحد ولا يلزم على ما ذكرنا جواز ان يحل البياض فيما حل فيه السواد ولا يكون نا عتاله بنحو واحد من الحلول اعنى الحلول الاصلى نعم يجوز ان يحل وصف حلولا ظليا فيما حل فيه ضده حلولا اصليا كحلول صفة الشجاعة حلولا ظليا فيمن قامت به صفة الجبن قياما اصليا وبطلان هذا ممنوع نعم تشكل الامر على مذهب من ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث القيام بالذهن علم فانها اذا كانت قائمة بالذهن قياما اصليا اذ العلم صفة قائمة بالعالم قياما اصليا خارجيا فاذا حصلت الشجاعة فيمن قامت به صفة الجبن قياما اصليا وصارت علما قامت به قياما اصليا فيكون الشجاعة والجبن كلاهما قائمين به بنحو واحد من القيام فيلزم كون ذلك الشخص شجاعا وجبانا معا والفرق بين هذين القيامين مشكل ولا اشكال على من قال بالوجود الذهنى ونفى كون الصورة علما اذ لا يكون للصورة على رائه قيام اصلى بل حصول ظلى فقط هذا غاية التحقيق فى هذا المقام واجاب العلامة القوشجى عن اصل الاشكال بان حصول الاشياء فى الذهن ليس عبارة عن الحلول فيه والقيام به بل هو من زمرة حصول الشئ فى الزمان والمكان فليست الحرارة والبرودة والزوجية والفردية قائمة بالذهن حتى يلزم كون الذهن حارا وباردا وزوجا وفردا وانت تعلم ان هذا مع بطلانه بديهة بيانات سبقت منا لا يجدى شيئا لان الحرارة والبرودة والزوجية والفردية اعراض البتة فاذا تعقلها الذهن من دون تعقل موضوعاتها وحصلت فى الذهن فاما ان تكون حين حصولها فى الذهن قائمة بانفسها وهو صريح البطلان لانها اعراض او قائمة بالذهن فيعود الاشكال وبهذا سقط توهم الصدر الشيرازى فى الاسفار من ان الصور الذهنية قائمة بانفسها فالحرارة والبرودة وغيرهما اذا حصلت فهى ليست قائمة بالذهن حتى يلزم كونه حارا وباردا مثلا واعلم ان الامام تعرض هذا الاشكال فى شرح الاشارات فقال حصول الاستدارة والحرارة فى القوة المدركة تقتضى صيرورتها مستديرة حارة واجاب عنه المحقق بان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ويكون محلها لا محالة ذا وضع فيصير الجزء الذى هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذى ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضى ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضى كون محلها حارا الا اذا كان الحال هى بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذى يكون المحل آلة له حارا انتهى وهذا عجيب جدا عن مثله فان كون الذهن ولو كان قوة من القوى الجسمانية وجسما هو محلها مستديرا غير مستقيم عند الذهن المستقيم على ان الذهن لو كان مستديرا بحلول الاستدارة الجزئية فيه كان الفه مستقيما بحلول الاستقامة الجزئية فيه فاذا تصورت الاستدارة والاستقامة

WWW.NAFSEISLAM.COM

معاكان الذهن مستقيما ومستديرا معاوتجويز ذلك بان يكون جزء من القوة الجسمانية او محلها مستديرا وجزء آخر منها او منه مستقيما فحش لان الجزء المستدير مثلا اما مستدير من بدء الفطرة فذاك ليس بمجداذ اللازم ان يصير ذلك الجزء مستديرا عند حلول الاستدارة الجزئية فيه عند تصورها واما غير مستدير من بدء الفطرة وانما صار مستديرا بحلول الاستدارة فيه فاختصاص جزء بحلول الاستدارة فيه وجزء آخر بحلول الاستقامة فيه ليس له وجه على ان هذا كله جزاف لا يشتغل به العاقل فضل الاشتغال وتوجيه كلامه ان مقصوده ان الاستدارة الجزئية العينية تجعل محلها مستديرا ونحن لا نقول بحلول الاستدارة العينية بعينها في الذهن لا يساعده ولا يلزم من ذلك ان يكون المدرك الذي ذلك المحل آلة له مستديرا كما لا يخفى والعجب انه تخلص عن لزوم كون الذهن حارا ببيان انه لا يلزم ان يكون صورة الحرارة المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية تجعلها حارة وهذا بعينه جار في الاستدارة اليضا فلاية ضرورة عدل عن هذا البيان في الجواب عن لزوم كون الذهن مستديرا فانظر الى جمهور الاعلام كيف خبطوا في هذا المقام فالامر المتنار هو القول بحصول الاشباح والامثال واما القول بحصول الاشياء بانفسها فهو في غاية الاشكال هذا والكلام وان افضى بنا الى الاطناب لكنا ارخينا الزمام لتقف على ما عرض للاصحاب في هذا الباب مع ان فيه تمرينا لارباب الالباب والله الموفق للتحقيق والملهم للصواب **قوله** فان مناط الاتصاف هذا الجواب قد ارتضاه بعض المتاخرين وجرى الشارح في تقليده على سجيته ومحصله ان كان له محصل هو ان الصورة القائمة بالذهن لها اعتباران الاول اعتبارها من حيث انها قائمة بالذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية والثاني اعتبارها من حيث حقيقتها المرسلة مع قطع النظر عن قيامها بالذهن فهي بالاعتبار الاول موجودة للذهن ونعت له واما بالاعتبار الثاني فهي موجودة في نفسها ليست موجودة للذهن ومناط اتصاف الشيء بوصف ان يكون للوصف من حيث هو هو وجود لذلك الشيء والحرارة من حيث هي هي ليست موجودة للذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بها بل الموجود للذهن هي الحرارة من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية واما مع عزل النظر عن ذلك فهي موجودة في نفسها ووجه استنباط هذا الجواب مما سبق كما يدل عليه قوله ومن ههنا الخ انه قد ظهر فيما سبق ان الصورة الذهنية عرض بحسب الخصوصية لا بحسب الطبيعة المرسلة فاستنبط منه ان الصورة الذهنية ليس وجودها للذهن الا بهويتها الشخصية اي من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية لا بطبيعتها المرسلة اي من حيث هي هي هذا محصل كلام الشارح وانت تعلم ان هذا القول ليس له معنى محصل فضلا عن ان يكون له جدوى اما اولا فلانا قد حققنا قبيل هذا ان حلول الفرد يستلزم حلول الطبيعة بل هو عينه فاذا كان للحرارة بما هي مكتنفة بالعوارض الذهنية وجود للذهن كان لها بطبيعتها المرسلة ايضا وجود للذهن فتحقق مناط الاتصاف فلزم المحذور واما ثانيا فلان القول بان الحرارة من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية موجودة للذهن لا الحرارة من حيث هي هي لا معنى له اذ لا يخلو اما ان يكون وجود الحرارة للذهن مسبوقا باكتنافها بالعوارض

WWW.NAFSEISLAM.COM

الذهنية وهو صريح البطلان اذ عروض العوارض فرع تحقق المعروض فكيف يكون سابقا عليه او لا يكون كذلك فيكون الحرارة من حيث هي موجودة للذهن فيلزم اتصافه بها كما سلم المجيب واما ثانيا فلانه ان اريد بكون مناط الاتصاف هو وجود الوصف من حيث هو هو لغيره ان مناط الاتصاف ان يكون الوصف من حيث هو هو مجردا عن التشخص موجودا لغيره فذلك باطل اذ لا معنى لوجود المهية المجردة على انه لو صح ذلك لم يلزم من قيام الحرارة في الخارج بجسم اتصافه بها اذ ليس الموجود له ماهيتها المجردة قطعا وان اريد به ان مناط الاتصاف هو وجود طبيعة الوصف ولو بوجود فرد منها لغيره فذلك متحقق في وجود الحرارة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية للذهن ايضا فلا وجه لعدم الاتصاف وان اريد به ان مناط الاتصاف ان يكون الوصف طبيعة ناعتية فمسلم لكن لا يخفى ان الحرارة طبيعة ناعتية سواء وجدت في الخارج او في الذهن فلا يكفي ذلك في عدم لزوم اتصاف الذهن بها اذا حلت في الذهن ولعل لهذا الجواب وجها لا محصل **قوله** فهو موجود في نفسه لا يدرى ماذا اراد بذلك فان اراد به انه مع عزل النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية قائم بنفسه موجود بذاته غير قائم في محل فذلك صريح البطلان لان الحرارة عرض لا محالة فانها من الكيفيات المحسوسة فهي باي اعتبار اخذت يستحيل قيامها بنفسها ووجودها من دون الحلول في محل وان اراد به انه مع عزل النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية موجود بوجود مستقل ليس الانتساب الى الموضوع ملحوظا معه ففيه ان جميع الاوصاف التي تتصف بها الاشياء كذلك فان وجود الاعراض وجود في انفسها اي وجود مستقل لحقه اذا لوحظ انتسابها الى موضوعاتها اعتبار غير مستقل هو انه للغير واما مع عزل النظر عن ذلك فهي موجودات في انفسها بهذا المعنى فان لزم من كون الحرارة من حيث هي هي موجودة في نفسها اي موجودة من غير ان يلاحظ انتسابها الى الذهن بالقيام عدم اتصاف الذهن بها لزم من كون سائر الاعراض موجودة في انفسها من دون ان يلاحظ انتسابها الى موضوعاتها بالقيام عدم اتصاف موضوعاتها بها وهو خلاف الواقع وان اراد به معنى آخر فليبين حتى ينظر فيه ثم انه لا يخلو ان يكون الحرارة بما هي هي الموجودة في الذهن اما قائمة بنفسها فيلزم كونها جوهرا او قائمة بالذهن فيلزم اتصاف الذهن بها سواء قيل انها موجودة في نفسها او لم يقل فهذا الكلام لا يجدي شيئا **قال** الملهم قدس سره ثم بعد التفتيش وذلك لان للاشياء حين وجودها في الخارج ليست بعلوم فاذا حصلت في الذهن صارت علوما فلا يمكن ان يقال ان العلم عين تلك الاشياء والا لما انفك عنها ذهنا وخارجا فظهر ان تلك الاشياء حين حصولها في الذهن يحصل لها وصف لم يكن حاصلا لها في الخارج صارت به علما فاما ان يكون ذلك الوصف هو الوجود الظلي لتلك الاشياء وحصولها في الذهن او وصف غيره فعلى الثاني يكون العلم حقيقة ذلك الوصف الذي هي الحالة الادراكية وهو المطلوب وعلى الاول فاما ان يكون ذلك الوصف الذي صارت به الاشياء علما نفس الوجود الظلي بالمعنى الانتزاعي وهو ظاهر البطلان اذ لا وجود لهذا المعنى الانتزاعي قبل الانتزاع والعلم فيه متوقف على الانتزاع او منشاءه وهو اما نفس حقائق الاشياء

بلا امر زائد عليها فيكون تلك الاشياء بانفسها علما وقد تبين بطلانه فانها ان كانت بانفسها علما كانت حين هي في الخارج ايضا علما فان الحقائق محفوظة عندهم ذهنا وخارجا او هو امر زائد على حقائقها فيلزم ان يكون العلم حقيقة ذلك الامر الزائد وهو المطلوب ويمكن ان يقال ان ذلك التفتيش هو ان العلم حقيقة واحدة وافراده متماثلة بديهة والصور ليست كذلك وههنا وجه آخر للتفتيش وهو اوثق واتقن لا مدخل فيه للوهم ولا للتهويش ذكرناه نحن في كتابنا المعقود في تحقيق حقيقة الادراك وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان العلم حقيقة حقيقية واقعية ليست من الاعتبارات التي هي من مخترعات الاوهام كالماهية المؤلفة من الانسان والبياض مثلا وهذه المقدمة بينة لا ينكرها احد من العقلاء فنقول لا خفاء في ان الماهية قبل حصولها في الذهن ليست علما فاذا حصلت في الذهن فاما ان تكون بعد حصولها في الذهن عين حقيقة العلم حقيقة او لا تكون كذلك بل يكون العلم متعلقا بها حين حصولها في الذهن فعلى الثاني لا يكون الصورة الذهنية هي العلم حقيقة وهذا هو المطلوب وعلى الاول يلزم صيرورة حقيقة عين حقيقة اخرى واللازم صريح البطلان ويمكن ان يقرر بوجه آخر وهو ان يقال حقيقة العلم اما ان يكون عين حقيقة الحاصل في الذهن او تكون غيرها فعلى الاول يلزم تعليل الذاتيات بل تعليل ثبوت الشيء لنفسه بالعوارض لان حقيقة الحاصل في الذهن حين وجودها في الخارج ليست علما فاذا حصلت في الذهن صيرها الحصول الذهني علما فيلزم المجعولية الذاتية وعلى الثاني يحصل المطلوب وهو ان العلم حقيقة ليست هي الصورة الذهنية بل امر آخر هو المعنى بالحالة الادراكية وهذا بل التقرير ان الصق بعبارة المصنف فان حاصلها على ما يظهر بالتامل ان التفتيش يحكم بان الصورة ليست بعلم حقيقة لان حقيقتها لم تكن علما في الخارج بل انما صارت علما في الذهن فلا بد ان لا يكون هي العلم حقيقة بل يكون اطلاق العلم عليها لاختلاطها بالحالة الادراكية التي هي العلم بالحقيقة ولولا ذلك لاستحال صيرورتها علما لان صيرورة حقيقة حقيقة اخرى غير معقول اولان صيرورة الشيء عين حقيقة بعد ما لم يكن عينها مستحيل فافهم قال بعض الشراح لعل ذلك التفتيش ان العلم حقيقة محصلة من لوازمها انكشاف ما تعلق به ولتسر من قام به عند تعلقه بما يلائم طبعه وتنغصه عند تعلقه بما ينافي طبعه وكل علم فله ذلك اللازم فاما ان يكون منشاؤه مفهومه الانتزاعي او غيره لا سبيل الى الاول بديهة لان لازم الانتزاعي اما لازم لوجوده بعد الانتزاع او لازم لوجود منشا انتزاعه فيرجع الى شق الغير وهو لا يمكن بان يكون هي الصور الحاصلة لانها متحدة مع المعلومات وهي معان متغايرة بالذات مع ان اتحاد اللوازم يدل على اتحاد الملزومات كما ان تغاير الملزومات يدل على تغاير اللوازم فلا بد ان يقال ان تلك الحقيقة قائمة بالنفس مشتركة بين جميع العلوم انتهى وهو مطابق لكلام الشارح في الحاشية وانت تعلم ان هذا انما يتم لو ثبت ان امرا واحدا لا يمكن ان يلزم حقائق مختلفة غير مشتركة في ذاتي ولم يثبت بعد وانما ثبت ان مفهوما واحدا منبعثا عن نفس حقيقتين بلا زيادة معنى عليهما لا ينتزع عنهما

بلا اشتراکهما فی ذاتی واثبات ان لوازم العلم کذلک لایخلو عن اشکال ولو استلزم اشتراک الانکشاف بین العلوم الحاصلة
اشتراک حقیقة واحدة بینها لاستلزم ایضاً اشتراک الانکشاف بین العلم الحضوری وبین العلم الحصولی وبین علم الواجب
وعلمنا وغیره کعلم المجردات اشتراک حقیقة واحدة بینها وذلک صریح البطلان ولو اکتفی ہذا القائل ببیان ان العلم حقیقة واحدة متحصلة
والصورة لیست کذلک لکفی فی اثبات ان العلم غیر الصورة کما لایخفی **قوله** قیل علیه حاصله ان الاشکال کان جدلیاً مبنیاً
علی مسلمات القوم فلا بد وان یجاب عنه من قبلهم بوجه لایتضمن انکار مقدمة مسلمة من المقدمات المسلمة وہذا جواب بانکار اتحاد
العلم والمعلوم المسلم عندہم فلا یصح **قوله** فتدبر فیه اشارة الی ان حاصل الجواب تاویل المقدمة القائلة العلم والمعلوم
متحدان بان المراد بالعلم فی ہذه المقدمة لیس ما ہو العلم حقیقة بل العلم بمعنی الصورة العلمیة لا انکار تلک المقدمة راساً
قوله ویمکن الجواب من قبلهم حاصل الجواب ان التصدیق اذا تعلق بالمصدق به لایکون متحداً معه لانه لیس قسماً من العلم
حتی یکون متحداً مع متعلقه فلا یلزم اتحاده مع ما یتحد مع المصدق به اعنی التصور وہذا الجواب انما ہو اذا اقر الاشکال بانا
اذا تصورنا المصدق به لزم اتحاد التصور والتصدیق لان المتحد مع المتحد مع الشئ متحد مع ذلک الشئ واما اذا اقر بانا اذا
تصورنا التصدیق لزم اتحادہما فلا یتوجه ہذا الجواب وانت تعلم ان ہذا الجواب ایضاً لایصح من قبلهم اذ الجمہور قائلون بکون التصدیق قسماً من العلم وانما
ذہب الی کون التصدیق من لواحق العلم طائفة منهم لایعبأ بهم کما عرفت **قوله** ولو سلم جواب آخر حاصله منع الاتحاد بین
التصدیق والمصدق به بعد تسلیم ان التصدیق قسم من العلم وہذا ایضاً انما یتوجه اذا اقر الاشکال بالتقریر الاول ولایخفی
ان ہذا الجواب ایضاً لایصح من قبلهم اذ تخصیص العلم التصوری بالاتحاد مع المعلوم انما صدر ممن لایوثق به **قوله** تحکم لامساغ
له اذ الصورة الحاصلة من الشئ متحدة مع ذلک الشئ بناء علی حصول الاشیاء بانفسها فی الذہن واما علی تقدیر حصول
الاشباح فلا یکون العلم متحداً مع المعلوم اصلاً تصوراً کان او تصدیقاً **قوله** وانت خبیر بانه لیس جواباً عن الایراد کما فی حاشیة
المصو اذ مبناه علی کون التصدیق من لواحق الادراک والجواب الذی اورد علیه انما ہو بعد کونه قسماً من الادراک قال المص
لان الحالة الادراکیة قد خالطت بوجودہا الرابطی خلطاً ارتباطیاً اتحادیاً قد حققنا فیما سبق العلم لیس ہو الصورة الذہنیة سواء قیل باتحاد
مع ذی الصورة کما ہو علی مذہب القائلین بحصول الاشیاء بانفسها فی الذہن او بمغایرتها ایاہ کما ہو رای القائلین بحصول
الاشباح وسنحقق انشاء اللہ تعالی وحققنا ایضاً ان العلم بالاشیاء الغائبة بمعنی مبدء انکشافها لیس ہو نفس ذات العالم کما ظنه
الشارح وبدیہی ان علمنا بالاشیاء لیس امراً منفصلاً عن نفوسنا والا لم نتصف بالعلم فاذن ہو صفة من صفاتنا قائمة بنا ہی
بنفسها منشاء لانتزاع العلم بالمعنی المصدری ومنشاء لانکشاف الاشیاء عندنا وہی التی نعبر عنها بالفارسیة بدانش ولابد وان
یکون لها اضافة الی المعلوم فهی صفة ذات اضافة یعبر عنها علمائنا الماتریدیة بالحالة الانجلائیة والمتاخرون بالحالة الادراکیة

الا ان علمائنا لما نفوا الوجود الذهني لزم عليهم القول بالاضافة الى المعدوم الصرف فيما اذا لم يكن المعلوم موجودا في الخارج فلذا ذهبنا
الى الوجود الذهني فالموجود في الذهن سواء كان نفس الشئ او شبحه هو متعلق تلك الحالة وقد ذهب الى ان العلم هي تلك الحالة
اكثر الاعلام منهم العلامة القوشجي حيث ذهب الى ان الموجود في الذهن امران الاول حاصل فيه من دون قيام به هو نفس
المعلوم والثاني قائم به مغاير للمعلوم هو من مقولة الكيف ومنهم بعض الاذكياء من المتاخرين حيث قال ان العلم حالة ادراكية
تتحقق عند حصول الشئ في الذهن وهي تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا فان الشئ اذا حصل في الذهن
يحصل له وصف ويحمل عليه فيقال له صورة علمية وهذا المحمول ليس نفس الموضوع والا لحمل عليه حال كونه في الخارج فهذا الحمل
من قبيل حمل الكاتب على الانسان فالعارض من مقولة الكيف سواء كان معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى
انتهى وكلام المص مطابق لكلام هذا البعض لانه ايضا قائل بحمل هذا الوصف المسمى بالحالة على الصورة كما يدل عليه ظاهر قوله
انما صارت علما باتحاده مع الصورة في الوجود وكما يستدعيه الحمل بناء على ما نص عليه من ان الحالة قد خالطت بوجود الصورة
تخلطا ربطيا اتحاديا فعلينا ان نحقق الحق ونبطل الباطل فنقول قد حققنا آنفا ان العلم صفة قائمة بالعالم متعلقة بالمعلوم فلا
يخلو اما ان يكون تلك الصفة انتزاعية او انضمامية والاول باطل اذ لو كانت انتزاعية فلها منشأ انتزاع وهو اما ذات العالم
او الصورة الموجودة فيه او صفة اخرى والكل باطل لان الانتزاعيات لا تاصل لها في نفس الامر قبل الانتزاع الا بمنشأ انتزاعها
فلا يمكن ان يكون مبدأ انكشاف الاشياء صفة انتزاعية الا بمنشأ انتزاعها فيكون مبدأ الانكشاف حقيقة هو منشأ انتزاعها
فان كان هو ذات العالم كان العلم نفس العالم وقد بان ان ذلك لا يصح كما سيجئ وان كان هو الصورة فقد وضح البطلان وان كان
صفة اخرى فتلك الصفة هي العلم والكلام فيها الكلام فان كانت انتزاعية عادت الشقوق وان كانت انضمامية تعين الشق الثاني
من الترديد الاول وهو المطلوب واذا ثبت ان تلك الحالة صفة انضمامية للعالم فنقول يستحيل اتحادها مع الصورة في الوجود
لانهما لو وجدتا بوجود واحد فاما ان يكون كلاهما موجودين بالذات وهو صريح البطلان لان الوجود يختلف باختلاف المضاف
اليه ولان اتحاد الاثنين باطل كما بين في موضعه او يكون احدهما موجودا بالذات والثاني موجودا بالعرض واذ الصورة
موجودة بالوجود الظلي بالذات تعين على هذا التقدير ان الحالة موجودة بالعرض بوجودها فيلزم كونها منتزعة من الصورة وقد
بان بطلانه في الشق الاول من الترديد الاول فهي غير متحدة مع الصورة في الوجود بل هي متعلقة تعلق الفعل بما وقع
عليه فالصورة معلومة بتلك الحالة وما يتوهم من ان المعلوم نفس الشئ بما هو هو والصورة من حيث قيامها بالذهن علم
فقد ابطلناه فيما سبق حيث تكلمنا على قول المص فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم فظهر من هذا ان
ما زعمه المص من ان الحالة تخالط الصورة خلطا ربطيا اتحاديا وما توهمه بعض الاذكياء من ان الحالة محمولة على الصورة حملا

عرضيا باطل فانه انما يستقيم لو كانت الحالة انتزاعية وليس الامر كذلك على ان الحالة عند هذا البعض وعند المصـ محمولة على
الصورة فاما ان تكون محمولة عليها بالمواطات او بالاشتقاق والاول صريح البطلان اذ المبادى لا تحمل مواطاة الا على افرادها او
ذاتياتها وليست الصورة فردا للحالة ولا ذاتيا لها وعلى الثاني يلزم كون الصورة عالمة اذ العالم هو ذو العلم لا غير ومن جوز كون
الصورة ذا حالة ادراكية فقد جوز كون الصورة ذات علم فيجوز كونها عالمة وما زعم بعض الشراح ان الصورة والحالة حالتان في محل
واحد وحلول شيئين في ثالث يستوجب الحمل بينهما كالضاحك والمتعجب الحالين في الانسان في غاية السقوط اما اولا فلان
حمل الحالة على الصورة مواطاة باطل واشتقاقا يستلزم كون الصورة عالمة واما ثانيا فلان حلول شيئين في ثالث لو استلزم
الحمل بينهما لصح حمل الحالة على سائر نعوت النفس كالشجاعة ولصح حمل التعجب على الضحك الخ على انا سنبطل كون مناط الحمل
هو الحلول كما زعمه وما ظن من ان حمل المتعجب على الضاحك لحلولهما في ثالث ساقط اذ المتعجب غير محمول على مفهوم الضاحك
بل على افراده ومناط الحمل اتحاده معها وجودا بالعرض والحال مع المتعجب في ثالث هو مفهوم الضاحك واما ثالثا فلان حلول
الصورة والحالة في محل واحد ليس كليا كما ستعرف عنقريب فلا يمكن ان يجعل حلولهما في ثالث مناط الحمل بينهما ثم انه يرد على
المصـ وعلى بعض الاذكياء ان الحالة اما قائمة بالصورة فيلزم كونها عالمة اذ العالم ما قام به العلم او قائمة بالنفس فلا يكون عرضية للصورة
محمولة عليها وقد عرفت انه لا يكفي في كونها عرضية محمولة على الصورة مع عدم قيامها بها حلولهما معها في ثالث وما يظن من ان الحالة
والصورة متحدان وجودا والحالة قائمة بالنفس لقيام الصورة بها فان قيام احد المتحدين بشيء يستلزم قيام المتحد الآخر به والا يلزم
كون الصورة عالمة اذ مناط حمل المشتق على شيء قيام مبدءه به لا الاتحاد معه ليس بشيء اذ الاتحاد بينهما لا يمكن ان يكون اتحادا بالذات
اذ ليس احدهما عينا للآخر ولا ذاتيا له فانما يكون اتحادا بالعرض فيكون احدهما وهي الحالة منتزعا عن الآخر كما سبق فيكون الحالة
قائمة بالصورة قياما انتزاعيا فيلزم كون الصورة عالمة قطعا اذ مناط صدق المشتق على شيء قيام مبدءه به على النحو المخصوص ولو
لم يسلم هذا النحو من القيام فيها بل اتحادا وقيل ان الاتحاد ليس مناط صدق المشتق لزم ان لا يكون قيام المبادى الانتزاعية
بمناشيها مناطا لصدق مشتقاتها عليها بل يكون على هذا التقدير قيام الحالة بالنفس بواسطة الصورة كقيام السرعة بالجسم
بواسطة الحركة فيكون المتصف بالحالة اولا وبالذات هي الصورة كما ان المتصف بالسرعة اولا وبالذات هي الحركة والعجب ان
خاتم الحكماء قدس سره بعد تسليم كون الحالة منتزعة عن الصورة قال ان الحالة قائمة بالذهن لكونها متحدة مع الصورة وجودا
وقيام احد المتحدين بشيء يستلزم قيام المتحد الآخر به فانه بعد القول بكون الحالة منتزعة عن الصورة لا معنى لكونها قائمة
بالذهن الا بالعرض وبالواسطة ومن العجائب انه قال بعض الشراح في شرح قول المصـ خلطا ارتباطيا اتحاديا وهو قول الذي
خلطا موجبا للارتباط والاتحاد في الجملة وان لم تخالطها خلط الصفة بالموصوف والا لزم كون الصورة عالمة انتهى ولا يذهب

عليك ان الاتحاد اما اتحاد بالذات وليس ههنا او اتحاد بالعرض فهو خلط الصفة بالموصوف لانه مصحح لحمل احدهما على الآخر مواطاتا
او اشتقاقا واذ لا سبيل الى القول بحمل الحالة على الصورة مواطاتا بناء على ان المبادي لاتحمل مواطاتا الا على افرادها او ذاتياتها
والصورة ليست فردا منها ولا ذاتية لها تعين الثاني على تقدير القول باتحادهما بالعرض فيلزم كون الصورة عالمة فلا يدري
ماذا اراد القائل بالاتحاد في الجملة والعجب من ذلك ما قال بعض الآخر من الشراح من انه اراد بالخلط الرابطي الاتحادي الحمل والاتحاد
في الوجود كما في الجنس والفصل ولا يخفى انه على هذا لا يكون العلم اعني الحالة الادراكية نوعا محصلا بل فصلا للنوع مركب منها ومن الصورة
وايضا لا يكون مندرجا تحت مقولة الكيف لان الفصل بسيط لا يصدق عليه مقولة هي الجنس وايضا يتألف نوع محصل من الصورة
والحالة وهما حقيقتان متباينتان وتألف نوع محصل من حقيقتين متباينتين باطل بداهة وايضا الصورة ليست معنى مبهما حتى يحتاج الى الفصل
والقول بان الحالة جنس والصورة فصل فحش والا لكانت الصورة بسيطا وصدق عليها المقولة التي منها الحالة ولزم تحصل
حقيقة محصلة منهما وهو كله باطل لا ينبغي للعاقل فضل الاشتغال به هذا ولعلك دريت بما وعيت من ان العلم صفة ذات اضافة
الى المعلوم وانه متعلق بالصورة تعلقا وقوعيا فانا قد حققنا سابقا ان المعلوم بالذات هي الصورة الذهنية واذا كان كذلك تستحيل
اتحادها مع الصورة في الوجود وانتزاعها عنها فان الصفة لا ينتزع عما وقعت عليه بل عما قامت به فلا مساغ لما زعمه المص وما يتوهم
بعض الاذكياء من اتحادها مع الصورة وكونها محمولة عليها فالحق ان الحالة موجودة بوجود مغاير لوجود الصورة متعلقة بها تعلقا وقوعيا
كما ذهب اليه العلامة القوشجي الا ان قوله بحصول الصورة في الذهن من دون حلولها فيه باطل كما عرفت فيما مر وانما لم نحمل عليه
كلام المص لاباء قوله انما صارت علما عنه اذ الصورة على ما ذهبنا اليه لا تصير علما قط بل انما تصير معلومة الا ان يقال مراده بالعلم
الصورة العلمية فليس مقصوده من هذا الكلام الدلالة على اتحاد الصورة والحالة بل بيان ان الصورة متعلق العلم وانه اراد بنحو الخلط
الحالة الصورة تعلق الحالة بها تعلقا وقوعيا الا ان قوله اتحاديا لا معنى له على هذا التاويل واما ما افاد خاتم الحكماء قدس سره من انه
يمكن حمل قول المص على مذهب شارح التجريد وانما لم يحمل عليه لاباء قوله على ما تفردت فانه طالع شرح التجريد مرارا فلا احصله اذ قوله
اتحاديا ايضا آب عن ذلك الحمل مع تاويل لفظ الاتحادي بالتعلق الوقوعي لصرف كلامه الى مذهب شارح التجريد تحريف صرف و
اما قوله على ما تفردت به فالامر فيه اسهل اذ القول بقيام الصورة بالذهن يكفي فارقا بين مذهب المص وشارح التجريد ووجها
لتفرد المص على ان تصحيح التفرد على تقدير حمل كلامه على اتحاد الحالة والصورة اتحادا عرضيا كما اختاره قدس الله سره ايضا يحتاج الى
تكلف اذ قد سبق اليه بعض الاذكياء والكلام في ذلك سياتي وقد حمل بعض الشراح كلام المص على ان الحالة صفة انضمامية
عنده ومع ذلك جوز حملها على الصورة بناء على ما زعم من ان حلول الشيئين في ثالث يستوجب الحمل بينهما وحمل الخلط الرابطي
الاتحادي في قول المص على الحمل وقد عرفت فساده فيما سبق وستعرف اختلاله في الدرس التالي انشاء الله تعالى اذا عرفت

ذلک وادعت بان الحق ماذهب الیه شارح التجرید فی القول بالحالة فلننبهک علی وهن ما اورده الناظرون فی کلامه لقاصرین
عن درک مرامه لئلا یوسوسک جدلی بشکوکه واوهامه فاعلم ان المحقق الدوانی اورد علیه فی حواشی شرح التجرید بان هذا القائم بالذهن
انکان مغایرا للمعلوم بالماهیة فهو بعینه القول بالشبح والمثال وانکان متحدا معه فیها فلا محیص عن الاشکالات الواردة علی القائلین
بکون العلم صورة ثم قال فان قیل القائل بالشبح لا یقول بحصول الماهیة بنفسها فی الذهن الا علی طریق المجاز ونحن نقول به حقیقة کما هو
مقتضی البرهان قلنا فلابد من اثبات وجود امر آخر مغایر بالماهیة للامر المعلوم ودونه خرط القتاد انتهی وانت تعلم ان هذا القائم مغایر
للمعلوم بالماهیة ولیس شبحا له فان شبح الشیء هو تمثاله المحاکی ایاه کالصورة المنطبعة فی المرآة بالقیاس الی ذی الصورة و
لیس هذه الحالة کذلک بل هی صفة نفسانیة کالشجاعة وغیرها الا انها ذات تعلق بالمعلوم وقد حققنا سابقا فی شرح قول المص
نعم تنقیح حقیقته عبیران القائلین بالشبح والمثال لا اغناء لهم عن القول بالحالة بل لابد لهم من ان یقولوا ان العلم هی الحالة وان
اشباح الاشیاء متعلقاتها ولوکان الشبح عبارة عن مطلق امر مغایر للمعلوم بالماهیة لکان المتکلمون ایضا قائلین بالشبح والمثال
فانهم یقولون بهذه الحالة کما حققنا فیما سبق ولیس الامر کذلک کما عرفت سابقا فلیس هذا قولا بالشبح والمثال وقد تنبه المحقق
علی ذلک ولذا عقب الایراد بقوله فان قیل الخ واجاب عنه بانه لابد من اثبات امر آخر مغایر بالماهیة للمعلوم واذ قد بینا وجود ذلک الامر
علی وجه السداد علی حسب المراد فقد شددنا القتاد وازحنا الایراد وقد لاح بما ذکرنا ان ما توهمه الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی
معترضا علی شارح التجرید من انه جمع بین المذهبین ای مذهب حصول الاشباح ومذهب حصول الانفس فی غایة السقوط اذ
القول بقیام الحالة لیس قولا بحصول الشبح علی ما حققنا کیف والشبح ماخوذ من الشیء ذی الصورة حتی کانه کالصورة المنعکسة
من الشیء المنطبعة فی المرآة والحالة غیر ماخوذة من ذی الصورة یوضح ذلک انا اذا تصورنا مفهوم الحیوان فذلک المفهوم الحاصل
فی الذهن عند القائلین بالشبح والمثال لیس عین الحقیقة الحیوانیة التی تترتب علیها الآثار من الاتصاف بالحس والحرکة بل هو
مثال محاک لها کالصورة المنعکسة من زید المنطبعة فی المرآة فاطلاق الحیوان علی ذلک المفهوم تجوز کاطلاق زید علی تمثاله
والحالة المعبرة عنها بدانش امر آخر وراء ذلک المفهوم وهی متعلقة بذلک المفهوم اولا وبالذات وبالحقیقة الحیوانیة بواسطته ثانیا
وبالعرض واما عند القائلین بحصول الاشیاء بانفسها فذلک المفهوم هی الحقیقة الحیوانیة والحالة لا ریب فی انها مغایرة لتلک
الحقیقة متعلقة بها تعلق الفعل بما وقع علیه فالقول بوجود الحالة لیس هو القول بالشبح والمثال بل القول بالحالة یتاتی
علی ثلثة اوجه الاول القول بتعلقها بحقائق الاشیاء الحاصلة بانفسها فی الذهن وهو مذهب العلامة القوشجی والصدر والثانی
القول بتعلقها بامثالها الحاصلة فی الذهن وهو الذی ذهبنا الیه وقد بینا برهانا وشیدنا ارکانا فیما مر والثالث القول بتعلقها
بالمعدومات اوالموجودات الخارجیة وهو مذهب المتکلمین فتوهم کون مذهب العلامة القوشجی جمعا بین المذهبین توهم بعید

والعجب ان الصدر نفسه اعترض على المحقق الدوانی بان القول بوجود امر مغاير للمعلوم بالماهية ليس قولا بالشبح والمثال فكيف لم يخطر له بالبال ذلک فی القول بان مذهب العلامة القوشجی جمع بين المذهبين ولكن بالفساد يعمي ويصيم والشعبذ يوكل ويذم وقد ظهر بهذا التحقيق ان ما ارتكبه خاتم الحكماء فی جواب ايراد الصدر من انه لا غاية فی الجمع بين المذهبين اذ اول الدليل لا حاجة الى ارتكابه الا ان يقال انه قدس سره اجاب تنزلا على سبيل الجدل بعد تسليم ما ظنه المورد فافهم واذ قد اقمنا البرهان على ان العلم هی الحالة وان الصورة ليست علما ولا كافية فی الانكشاف سقط ما يتوهم انه قول بلا دليل و ساقط عن درجة التحقيق وان الصورة كافية فی الانكشاف فلا حاجة الى القول بالحالة واما من قال انا اذا رجعنا الى وجداننا لا نجد سوى الصورة حالة اخرى فليتهم وجدانه وليحدث لنفسه ان اراد ان يتعلم الحكمة فطرة اخرى فاستقر الحق على عرشه و زهقت الاوهام واشرقت شمس الحقيقة فی وسط سمائها وانجابت سدول الظلام وقد اطنبنا الكلام وارخينا الزمام تحقيقا للمقام واشباعا للمرام والله ولی التوفيق والانعام قال المص كالحالة الذوقية بالمذوقات فصارت صورة ذوقية تمثيل للاتحاد الحالة ومخالطتها مع الصورة والمعنى كالحالة الذوقية التی هی ادراک المذوقات تخالط وتتحد بالمذوقات ای الاشياء التی تتعلق بها الذوق فيصير تلک الاشياء صورة ذوقية ای صورة مخلوطة بالكيفية الذوقية التی هی حالة ادراكية فكذلک سائر الحالات الادراكية كالتعقل والاذعان مثلا وغيرهما يخالط الاشياء التی هی متعلقات تلک الحالات فتصير تلک الاشياء صورا منسوبة اليها فيقال صورة عقلية وصورة اذعانية الى غير ذلک فالصورة مطلقا انما صارت علما ای صورة علمية لمخالطة الحالة الادراكية مطلقا والامر فی توحيد لفظة والصورة الذوقية ورجوع الضمير فی قوله صارت الى المذوقات سهل فما قال بعض الشارحين من ان الاولى حالة ذوقية بدل قوله صورة ذوقية الا ان يقال ضمير صارت راجع الى الحالة الذوقية فان الخلط والاتحاد من الجانبين ليس بشیء كما لا يخفى ثم ان هذا التمثيل غير صحيح على ما يقتضيه عبارة المص من اتحاد وجود الحالة والصورة فان صور المحسوسات سواء كانت مدركة بالحواس الظاهرة او بالحواس الباطنة موجودة فی الحواس والحالة مطلقا سواء كانت متعلقة بالجزئيات او بالكليات موجودة فی النفس فكيف يتصور اتحادهما فی الوجود والاصح اليه على ما حمل عليه بعض الشراح كلامه من ان الصورة والحالة ليستا حالتين فی محل واحد اذ صور المحسوسات حالة فی الحواس والحالة حالة فی النفس وقد اضطرب هذا الشارح فی دفعه فقال وجوابه انا لا نم ان صور الجزئيات انما تحصل فی الحواس بل تحصل فی النفس فان الجزئيات العينية لا تحصل باعيانها فی الذهن بل الحاصل منها فی الذهن خواصها المختصة بها او الامر المماثل لها فی الماهية وكلام المص ههنا مبنی على التحقيق لا على ما هو المقرر عندهم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون تلک الحالة ايضا فی الحواس كما قيل ان مدرک الجزئيات هی الحواس والحق ان الادراک التصوری والتصديقی للنفس واختلاط الحالة الادراكية بالصورة كاختلاط الاذعان بالقضية

الشخصية فان الاذعان للنفس بالضرورة والقضية الشخصية ليست بموجودة فيها لامتناع حصول جزئيها فيها او كاختلاط الالتفات بالجزئيات
المادية وتحقيقنا الذي ذكرنا انما هو في صور الكليات ولم يصرح المص بالحمل بالمواطات بين الصورة والحالة وقوله انما صارت علما معناه
انما صارت علما بمعنى الصورة العلمية لا بمعنى الحالة الادراكية فان لفظ العلم يدل على معان كثيرة وانما يرد الاشكال على من قال
بالحمل بالمواطات الحقيقي فان المجازي لا ينكر انتهى كلامه ولا يخفى اضطرابه واختلاله وما اجاب به اولا ليس بصحيح عند القوم ولا عند
المص فان الظاهر من كلام المص في مواضع من كتبه انه يذهب الى حصول الجزئيات العينية باعيانها في الذهن على انا نسوق
الكلام في العلم الابصاري فانا نعلم بديهة انه متعلق بالصورة المادية وهي اما الصورة الخارجية من دون انطباعها في الحاسة كما هو
مذهب الشيخ المقتول والرياضيين او الصورة المنطبعة في الجليدية كما هو راي الطبيعيين من المشائين وعلى التقديرين فلا مساغ للقول
باتحاد الحالة مع الصورة اذ الحالة قائمة بالنفس لامحالة ولا حلول لها في ثالث وما اجاب به ثانيا فهو ظاهر الفساد ضرورة ان المدرك
فينا واحد وقد اعترف هذا القائل بفساده حيث قال والحق الخ وما افاد بقوله والحق لا ريب في انه حق اذ حاصله هو ما حققنا فيما
سبق من ان الحالة متعلقة بالصور تعلق الفعل بما وقع عليه لكن ذلك التعلق ليس عبارة عن مخالطة الحالة بوجود الصورة خلطا
رابطيا اتحاديا كما يزعمه المص والمص وان لم يصرح بالحمل فقد صرح بالاتحاد فالاشكال غير مندفع عن كلامه وتقييد هذا القائل لفظ
الحمل بقوله بالمواطات يدل على تجويزه الحمل بالاشتقاق مع انه ايض غير متصور بين الحالة والصور المحسوسة لانتفاء الاتحاد في
الوجود ولانتفاء حلول احديهما في الاخرى وانتفاء حلولهما في محل واحد واطلاق الصورة العلمية على الصورة لا يدل على حمل الحالة
عليها بالاشتقاق اذ ليس معنى كونها علمية الا ان العلم متعلق بها وهي معلومة لا انها ذات علم ولفظ العلم اذ يطلق عليها انما
يراد به المعلوم وما ذكره من ان تحقيقه انما هو في صور الكليات لا طائل تحته اذ نسبة الجزئيات الى الحالة المتعلقة بها ونسبة الكليات
الى الحالة المتعلقة بها نسبة واحدة وهي تعلق الحالة بكليهما تعلقا وقوعيا وليس لصور الكليات مع الحالة المتعلقة بها خصوصية
وعلاقة خاصة لا توجد في صور الجزئيات بالقياس الى الحالة المتعلقة بها وكون الحالة وصور الكليات حالتين في محل واحد
ليس علاقة خاصة بينهما اذ ذلك متحقق بين صور الكليات وبين سائر صفات النفس كالشجاعة وليس بينهما علاقة خاصة اصلا
ولعل لكلامه وجها لا احصله ولعلك تحدست بما تلونا عليك ان القول بكون العلم هي الصورة يستوجب كون الحواس مدركة
للجزئيات وعالمة بها ضرورة ان العلم على هذا التقدير هي الصورة قائم بالحواس وقيام المبدء بشيء يستلزم صدق المشتق
عليه **قوله** ونوعان مختلفان بالذات انت تعلم ان اختلاف التصور والتصديق بالنوع وان كان حقا في الواقع وصحيحا على
مذهب من يرى ان الحالة صفة منضمة قائمة بالنفس موجودة في الاعيان كما ذهبنا اليه لكنه لا يكاد يصح على ما يشعر به عبارة
المص وذهب اليه بعض الاذكياء من كونها انتزاعية موجودة بوجود الصورة اذ الحالة على هذا التقدير امر انتزاعي والامر

الانتزاعی لاحقیقة له الا ما حصل فی العقل و لا فرد له سوی الحصة علی ما تقرر عند المتاخرین و اصر علیه بعض الاذکیاء فیکون ہی تمام حقیقة افرادہا فیکون افرادہا متفقة بالنوع فلا یکون التصور والتصدیق الذان ہما فردان منہا مختلفین بالنوع فافہم **قوله** وعلیه بناء قوله تفردت قال فی الحاشیة اعلم ان قوله تفردت مبنی علی امور ثلثة الاول القول بالحالة الادراکیة والثانی ان الشک والاذعان نوعان من الادراک والثالث ان التصور والتصدیق لایجتمعان بحسب التعلق بنسبة واحدة فی زمان واحد کالنوم والیقظة بل لایبعدان یکون مناط التفرد ہو الامر الثانی لان الامر الاول قد ذہب الیه بعض المحققین قبله والثالث ایضا یفہم من ظاہر عبارات بعض المتاخرین انتہی انت تعلم ان مدار الحل علی ان العلم ہی الحالة المغایرة للمعلوم ولیس ہذا مما تفرد به المص و مع ذلک فالامر الثالث لایصح فی نفسه فضلا ان یصلح وجہا للتفرد لان التخییل تصور متعلق بما تعلق به التصدیق مجتمع معه ضرورة و معہذا کله فلا یظہر تفرد المص لان العلامة القوشجی ایضا قائل بالحالة المنقسمة الی التصور والتصدیق المتباینین حقیقة وعدم اجتماع التصور والتصدیق بالمعنی الذی ذکرہ الشارح بحسب التعلق بنسبة واحدة فی زمان واحد والوجه ان یقال فی وجه التفرد ان القول بالحالة المنقسمة الی التصور والتصدیق المتباینین نوعا مع القول بکونہا مخالطة بالصورة خلطا اتحادیا مما تفرد به المص فان العلامة القوشجی لایذہب الی اتحادہا مع الصورة وجودا وبعض الاذکیاء لایذہب الی انقسامہا الی التصور والتصدیق المتباینین نوعا بل یقول انه من لواحق الادراک والملیون لایقولون بوجود الصورة راسا فضلا عن اتحاد الحالة معہا وجودا و ما ظن بعض الشراح فی وجه التفرد من ان العلامة القوشجی لایقول بقیام الصورة بالذہن والمص یقول به وبعض الاذکیاء قائل بحمل الحالة علی الصورة والمص لم یقل به لیس بشئ اذ الخلاف فی قیام الصورة بالذہن و عدمه خلاف علی حیاله لا تعلق له بالقول بالحالة والمص ایضا قائل بحمل الحالة علی الصورة لقوله باتحادہما وجودا وہو مستلزم للحمل بینہما کما لایخفی **قوله** ہذا ظاہر بالنظر الی الشک والاذعان قال فی الحاشیة ولو تاملنا فی عبارة الکتاب یظہر منہا ان مقصودہ ان الحالة الادراکیة التصوریة مطلقا لاتجامع الحالة الادراکیة الاذعانیة التصدیقیة لان الحالتین کلاہما علمان یترتب علیہما الانکشاف فالنسبة التامة الجزئیة قبل تعلق الاذعان بہا مشکوکة کانت او غیرہا تنکشف بالحالة التصوریة واذا تعلق بہا الاذعان تنکشف به ایضا الا ان الاذعان مبدء للانکشاف علی وجه الاقرار والتسلیم بخلاف الحالة التصوریة فہما لایجتمعان بحسب التعلق بامر واحد فی زمان واحد اذ عند حصول الاذعان یزول الحالة التصوریة شکا کان او وہما لامتناع اجتماع العلمین علی امر واحد وہذا مما یظہر بتعمق النظر فی عبارته انتہی انت تعلم ان التصور المقابل للتصدیق علی انحاء فمنہا ما ہو متضاد للتصدیق کالشک والوہم والانکار ومنہا ما ہو غیر مضاد له کالتخییل فالنسبة التامة الجزئیة حین ہی مذعنة معلومة بنحوین من العلم الاول التصور الذی ہو التخییل والثانی التصدیق فالتصور والتصدیق یجتمعان بحسب التعلق بامر واحد فما ظہر له بتعمق النظر فی عبارة المص لیس بشئ ثم لایخفی ان التصور والتصدیق من صفات

النفس او غيرها من العالمين فهما عارضان للعالم واما المعلومات فهي غير معروضة لهما بل هما متعلقان بها تعلقا وقوعيا والتشبيه الواقع في كلام المص معناه ان التصور والتصديق المتباينين بالذات المتعلقين بامر واحد كغير المجتمعين بحسب التعلق كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة ولما قال بعض الشارحين من ان التصديق واخواته كالشك ليست عارضة لمتعلقاتها لا كعروض الاعراض لمحالها ولا كعروض العرضيات لمعروضاتها والتصور حقيقة عارض للذهن وصادق على الحاصل فيه فالتصور والتصديق كلاهما قائمان بالذهن الاول فقيام مصداقه الذي هو عرضي له والثاني فقيام نفسه وبينهما علاقة العروض بل مجرد المقارنة في الذهن انتهى فكلام متهافت لان ما ذكره من حال التصديق واخواته حق لا ريب فيه الا ان حال التصور ايضا ذلك بعينه لان التصور لما كان عارضا للذهن كان قائما به فلا يمكن صدقه على الحاصل فيه لانه لو صدق عليه كان عارضا له ايضا فاما ان يكون عروضه لهما بالذات وهو باطل اذ عروض شيء واحد لشيئين بالذات يستلزم ان يكون له قيامان ووجودان وهو صريح البطلان او يكون عروضه للحاصل في الذهن بالذات وللذهن بالعرض فلا يكون الذهن متصفا به فان العروض بالعرض لا يستلزم الاتصاف الا ترى ان السرعة والبطء عارضة للجسم بواسطة الحركة لكنه غير متصف بها بل المتصف بها هي الحركة فيكون المتصف بالتصور هو الحاصل في الذهن وهو صريح البطلان او يكون عارضا للذهن بالذات وللحاصل فيه بالعرض وهو ظاهر البطلان فان الذهن ليس متحدا بوجه مع الحاصل ولا قائما به حتى يكون ما يعرضه بالذات عارضا للحاصل فيه بالعرض وقد عرفت سابقا ان حلول شيئين في ثالث لا يستلزم التصادق بينهما وما توهم من ان التصور قائم بالذهن بقيام مصداقه هو عنده الصورة الحاصلة في الذهن ليس له معنى لانه ليس قائما بالذهن على هذا التقدير بل هو قائم بما هو قائم بالذهن مع الفرق بين القائم بالشيء والقائم بالقائم بالشيء ظاهر على انه لو سلم ان القائم بالقائم بالشيء قائم بذلك الشيء فلا يخفى ان من الصورة ما ليس قائما بالمدرك بل بالآلة والتصور لا محالة قائم بالذات فليس قيامه بالمدرك بقيام مصداقه كما زعم ثم انه لا يظهر ان هذا القائل على اي مذهب بنى هذا الكلام فان كان بناؤه على ما ذهب اليه فقد عرفت ان التصور والتصديق سيان في ان لهما بالصور الذهنية تعلقا وقوعيا ولا قيام ولا عروض لشيء منهما بشيء منها وان كان بناؤه على مذهب المص فهما كلاهما متحدان مع الصور وجودا وهو مصحح للعروض الا ان يقال انه يرى التصور حالة ادراكية متحدة مع الصور وجودا والتصديق والشك وغيره من لواحق الادراك فهو بناء فاسد على فاسد **قوله** والا فالادراك التصوري يجامع الاذعان البتة على ما حققناه اشار بذلك الى ما مر سابقا من ان التصور قد يكون مجتمعا مع التصديق في التعلق بشيء واحد كما في القضية المقبولة فانها معلومة بنحوين من العلم التخييل الذي هو التصور والتصديق وقد مر فلا نعيده **قوله** فاذا تصور كنه التصديق اشارة الى الجواب عن تقرير الاشكال بانا اذا تصورنا كنه نفس التصديق لزم اتحادهما بناء على اتحاد

العلم والمعلوم وتقرير الجواب ان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية الغير المتحدة مع متعلقها فاذا تصورنا كنه التصديق فما تصورنا منه يحمل عليه
التصديق بالحمل الاولي لانه عينه لا الحمل الشائع المتعارف لان التصديق لم يتعلق به انما تعلق به التصور لانه من المعاني المفردة
انما يتعلق به التصور دون التصديق واما التصور فهو غير محمول عليه بالحمل الاولي لانه ليس عينه وانما يكون عينه لو كان عبارة عن
الصورة الحاصلة وليس كذلك بل انما للصورة سبيل المعلومية بل التصور متعلق به تعلقه بغيره من الاشياء فهو تصديق متصور
ولا ضير فيه اصلا **قوله** كما اذا تصور كنه مفهوم الجزئي فانه يصدق عليه الجزئي بالحمل الاولي لا الشائع المتعارف فان هذا المفهوم
ليس بمانع عن فرض الاشتراك **قوله** كعلم الحالة اعلم ان الظاهر من كلمات البعض ان الحالة معلومة علما حضوريا بنفسها لا بحالة
اخرى والا لزم تسلسل الحالات اذ الكلام في هذه الحالة كالكلام في تلك وقد تمسك به الشارح على نفي الحالة في مبحث علم الواجب
سبحانه زاعما ان الحالة لما كانت منكشفة كان مناط انكشافها نفس وجودها للقوة العاقلة فكلما كان وجودها كان منكشفا عندها
من دون حاجة الى الحالة وقد تكلمنا عليه هناك بعد التنزل الى ان الحالة معلومة بنفسها لا بحالة اخرى وعلى هذا فالتشبيه
الواقع في كلام الشارح بين علم الصورة وعلم الحالة انما هو من حيث انه كما ان علم الصورة ليس بتوسط صورة اخرى كذلك علم الحالة ليس
بتوسط الصورة وان كان ذانك العلمان متفارقين من حيث ان علم الصورة بتعلق حالة وعلم الحالة ليس كذلك بل هو بنفسها
والتحقيق ان علم الحالة ايضا بحالة اخرى والتسلسل غير لازم لان العلم انما يحدث بتوجه النفس والتفاتها وهو باختيارها فاذا كانت
النفس ملتفتة متوجهة الى الحالة وعلمها تحدث حالة بها انكشف الحالة الاولى وكذا اذا توجهت الى علم الحالة الثانية حدثت حالة ثالثة
وهكذا فاذا اغمضت عن التوجه والالتفات وقف حدوث الحالات وانتهت سلسلتها والدليل على ان علم الحالة بحالة اخرى انا
اذا علمنا الحالة القائمة بنا كانت تلك الحالة معلومة لنا وكنا عالمين بها فيصح انتزاع علمها بالمعنى المصدري عنا وانتزاع تعلقه
عن الحالة فلا بد من منشأ انتزاع ذلك المعنى المصدري ولا يصح ان يكون منشأ انتزاعه نفس تلك الحالة لان تلك الحالة
معلومة بهذا العلم والمعلوم مضايف للعلم فيستحيل ان يكون منشأ لانتزاع العلم ايضا لاستحالة ان يكون شيء واحد منشأ لانتزاع متضايفين
ومصداقا لهما بنفسه وقد مر تفصيل ذلك في مبحث العلم الحضوري بما لا مزيد عليه فقد وضح ان علم الحالة بعينها حال علم الصورة فكما ان علم
الصورة ليس بتوسط صورة بل بتعلق حالة بها فكذلك علم الحالة **قوله** ومن ههنا قيل قد ظن بعضهم ان معلوم العلم الحصولي
معلوم بالتبع فالحصولي ليس بعلم حقيقي فاورد عليه انه كما ان معلوم الحضوري معلوم بالذات كذلك معلوم الحصولي فلا وجه
لعدم كون الحصولي علما حقيقيا قال المورد ولعل منشأ الظن توهم ان معلوم العلم الحصولي هو الشيء الخارجي فانه المعلوم بالتبع
لانه قد ينتفي والعلم باق وهذا وهم فاسد فان معلوم الحصولي هو الشيء من حيث هو هو لا الشيء الخارجي فوجه الشارح كلام ذلك البعض
بان معلوم الحضوري منكشف بذاته لا بتوسط صورة بخلاف معلوم الحصولي فان المنكشف فيه اولا وبالذات هي الصورة لمعلوم

في الحصولي انما ينكشف بواسطة الصورة فهو معلوم بالتبع وهذا هو المراد بكون الحضوري علما حقيقيا وعدم كون الحصولي كذلك وتفصيله ان منشاء انكشاف الاشياء حقيقة هي الحالة الادراكية وهي متعلقة اولا وبالذات بالصورة العلمية وثانيا وبالعرض بذي الصورة فالمنكشف بالذات هي الصورة وبالتبع ذو الصورة فالحالة الادراكية بالقياس الى الصورة علم حضوري وبالقياس الى ذي الصورة علم حصولي فمعلوم الحضوري وهي الصورة العلمية معلوم بالذات ومعلوم الحصولي وهو ذو الصورة معلوم بالعرض **قوله** واما معلوم الصورة فمعلوم بالتبع اي ذو الصورة معلوم بالتبع اي بالقياس الى الحالة لتعلقها اولا وبالذات بالصورة وثانيا وبالعرض بذي الصورة **قوله** بخلاف معلوم الحصولي بمعنى الصورة فانه معلوم بالتبع واما معلوم الحالة وهي الصورة فهو معلوم بالذات لتعلق الحالة بها اولا وبالذات كما عرفت **قوله** والحق عندي هذا ما اختاره الشارح وخلاصته ان العلم هو نفس وجود العالم اي الذات المجردة عن القوة والاستعداد وحضور المعلوم حضورا علميا شرط للانكشاف لا انه علم وبناء على هذا ذهب الى ان العلم حقيقة نفس الواجب سبحانه لاعتقاده ان وجود كل شئ عين الواجب تعالى وانت تعلم ان العلم لو كان عبارة عن وجود العالم فاما ان يكون عبارة عن الوجود المصدري او عن منشاء انتزاعه والاول باطل لان العلم سواء اريد به المعنى المصدري المعبر عنه بدانستن او اريد به المعنى الحقيقي ليس عين الوجود المصدري اما الاول فلان المعنى المصدري لا يصدق على معنى مصدري آخر ما لم يكن احدهما ذاتيا للآخر ولا خفاء في ان مفهوم العلم المصدري مباين لمفهوم الوجود المصدري فلا تصادق بينهما فضلا عن العينية واما الثاني فلان العلم الحقيقي ليس بانتزاعي والوجود المصدري انتزاعي والثاني ايضا باطل لانا قد حققنا فيما سبق ان منشاء انتزاع الوجود المصدري في كل شئ عينه فلو كان العلم عبارة عن وجود العالم بهذا المعنى كان عبارة عن نفس ذاته وهو باطل لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق وذات العالم لا تقبل الانقسام اليهما ولان المعلوم الواحد يكون متصورا ومصدقا في زمان واحد فلو كان ذاته علما كان ذاته تصورا وتصديقا فيلزم الاتحاد الشخصي بين التصور والتصديق فان قيل ان التصور والتصديق ليسا نفس العالم بل صفتين من صفاته فذاك قول بان العلم ليس نفس ذات العالم بل هو من صفاته والقول بان التصديق ليس قسما للعلم بل هو من لواحقه باطل كما سبق ولان العلم يتصف بالبداهة والنظرية والعالم لا يصلح للاتصاف بهما والقول بان المتصف بهما هو المعلوم دون العلم باطل كما سياتي ثم نقول العلم الحقيقي عبارة من مصداق العلم بالمعنى المصدري ولا خفاء في ان العلم بالمعنى المصدري معنى اضافي ومصداق المعنى الاضافي يجب ان يكون ذات اضافة فلا يكون مصداقه نفس ذات العالم وايضا من الضروريات ان نسبة العلم بالمعنى المصدري الى مصداقه كنسبة الانسانية الى حقيقة الانسان ونسبة الحيوانية الى حقيقة الحيوان فاشتراك العلم بالمعنى المصدري بين النفوس الناطقة والنفوس الفلكية والعقول المفارقة دليل على ان علومها مشتركة في حقيقة واحدة تلك العلوم افرادها فلو كان مصداق العلم نفس ذات العالم كانت النفوس الناطقة

والنفوس الفلكية والعقول المفارقة مشتركة في حقيقة واحدة يكون هي افرادها وهو غير مستقيم على اصولهم فانقلت لو لزم من اشتراك
الوجود المصدري اشتراك مصداقه لزم ان يكون علم الواجب سبحانه مشاركا لعلوم الممكنات في الحقيقة مع انه عين ذاته المقدسة
قلت قد حققنا فيما سبق ان العلم بالمعنى المصدري غير منتزع عنه سبحانه حتى يلزم من اشتراكه بين علمه سبحانه وبين علوم الممكنات
اشتراك مصداقه قال المص فتفكر اشارة الى بعض ما تكلمنا على مذهبه من اتحاد الصورة والحالة وجودا وقال بعض الشراح هذا اشارة
الى انه يستدل على ان بين التصور والتصديق تغايرا بان لكل منهما لازما مختص به فان للتصور لازم هو عموم التعلق وللتصديق
لازم آخر هو خصوص التعلق واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات حقيقة وهذا الدليل لو تم لدل على تغاير التصور بمعنى
الصورة للتصديق بمعنى الحالة الادراكية ايضا لان عموم التعلق من لوازم التصور بمعنى الصورة ايضا انتهى وانت تعلم ان هذا شبهة
نشأت من الغفلة عن معنى التعلق فان تعلق التصديق بالمصدق تعلق وقوعي ومعنى خصوص تعلقه انه لا يتعلق تعلقا وقوعيا
الا بالنسبة التامة الخبرية وما يقابله هو عموم التعلق بمعنى ان يكون التعلق الوقوعي غير مختص بالنسبة التامة الخبرية وهذا من
لوازم التصور فاختلاف هذين اللازمين يدل على اختلاف ملزومهما قطعا وشيء من هذين اللازمين ليس بعارض للصورة الذهنية
فانها ليست معنى حدثيا حتى يمكن ان يتعلق بشيء تعلقا وقوعيا فضلا عن ان يكون عموم التعلق من لوازمها وعموم التعلق الذي
هو من لوازم الصورة معناه انه يمكن حصول صورة كل شيء في الذهن وهذا المعنى ليس بمقابل لخصوص التعلق الذي هو من
لوازم التصديق حتى يستدل بكون هذا المعنى من لوازم الصورة على كونها مباينة للتصديق بالنوع وهذا ظاهر بادنى تامل **قوله**
ثم اعلم ان المشهور الخ اعلم انهم اختلفوا اولا في ان الحصولي القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق ام لا فذهب المحققون الى
الاول وآخرون الى الثاني ثم اختلفوا في ان الحصولي القديم هل يتصف بالبداهة او النظرية او لا يتصف بشيء منهما فذهب
الجمهور الى الثاني وذهب الشارح الى الاول فهناك ثلثة مذاهب الاول مذهب من يظن ان الحصولي القديم لا يكون تصورا
ولا تصديقا ولا بديهيا ولا نظريا والثاني مذهب من قال انه يكون تصورا وتصديقا ومع ذلك يكون متصفا بالبداهة والثالث
مذهب من ذهب الى انه يكون تصورا وتصديقا لكن لا يكون بديهيا ولا نظريا واما العلم الحضوري فقد اتفقوا على انه لا يكون
تصورا وتصديقا وعلى انه لا يتصف بالنظرية البتة واختلفوا في اتصافه بالبداهة فجوزه الشارح ومنعه الجمهور فاما الكلام في
انقسام الحصولي القديم الى التصور والتصديق فقد اسلفناه وحققنا هناك انه تصور وتصديق وابطلنا رأي من ظن خلافه فبقي
الكلام في اتصافه بالبداهة فلم يظهر لي بعد اتصافه ماذكره مانعوه ليس بتام كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى واما علم الواجب سبحانه
فالظاهر من كلمات الفلاسفة انه ليس تصورا ولا تصديقا لانه عندهم علم حضوري قال خاتم الحكماء قدس سره انه ان اريد بعدم
كونه تصورا وتصديقا انه جل وعز ليس مصدقا للصوادق كما يلوح من الاسفار فهو باطل بل كفر صريح لان علمه سبحانه مطابق لما عليه

المعلوم في نفسه الالزم الجهل وهو سبحانه عالم بانه مطابق وهو التصديق والله سبحانه اجز بانه عليم والعلم لغة هو التصديق المطابق
الجازم الثابت في الحديث الصحيح ان الله قد صدقك يا زيد وان اريد مجرد الاصطلاح على ان علمه لايسمى تصورا وتصديقا فلا
مشاحة فيه لكن لايلزم منه ان لايكون علمه تصورا وتصديقا حقيقة نعم التصور والتصديق فينا صفتان زائدتان واما في الباري
سبحانه فنفس ذاته تصديق للصوادق وتصور للمفردات فانها بذاتها مبدء الانكشاف وهذا هو الحق وبالاتباع احق **قوله** بناء على
ان النظرية هذا دليل مشهور على ان الحصولي القديم والحضوري لايتصفان بالبداهة والنظرية تقريره ان البداهة والنظرية
متقابلان البتة والتقابل محصور في اقسامه الاربعة المشهورة وليس بينهما تقابل الايجاب والسلب اذ الاعيان الخارجية وكنه
الواجب سبحانه ليست بديهية ولا نظرية ومن المستحيل ارتفاع متقابلين بالايجاب والسلب عن شيء ولا تقابل التضايف لامكان
تعقل احدهما بدون الآخر فهما اما متضادان ان كان كل منهما وجوديا او ملكة وعدم ان كان احدهما وهي النظرية وجوديا والآخر وهي
البداهة عدميا والقديم والحضوري لايمكن اتصافهما بالنظرية لانها تستلزم الحدوث والارتسام ضرورة والاول ينافي القدم
والثاني الحضور واذا لم يمكن اتصافهما بالنظرية لم يمكن اتصافهما بالبداهة اما على تقدير كون البداهة عدما لها فلان المتصف
بالعدم يجب صلوحه للاتصاف بالملكة فانه عدم صفة عما من شانه تلك الصفة واذا لم يصلحا للاتصاف بالملكة اعني النظرية
لم يمكن اتصافهما بالعدم اعني البداهة واما على تقدير كونها ضدا لها فلان الاتصاف باحد الضدين مشروط بامكان الاتصاف
بالضد الآخر اذ من شرط الضدية امكان توارد الضدين وتعاقبهما على موضوع واحد فلو اتصفا بالبداهة جاز اتصافهما بالنظرية
واذ لايجوز اتصافهما بالنظرية فلا يتصفان بالبداهة ايضا فهما ليسا بديهيين ولا نظريين فالبداهة والنظرية من خواص العلم الحصولي
الحادث هذا تقرير الدليل واورد عليه بوجوه الاول ان تحقق المنافات بين البداهة والنظرية مسلم واما تقابلهما بالمعنى المصطلح
المحصور في الاربعة فممنوع فان حصر المنافات بين التقابلات الاربعة المشهورة غير مسلم بل غير صحيح فان الاستقامة والاستدارة
متنافيان وليس بينهما شيء من التقابلات الاربعة اما الايجاب والسلب والعدم والملكة فلكونهما وجوديين واما التضايف فلجواز
تعقل كل منهما بدون الآخر واما التضاد فلامتناع تواردهما على موضوع واحد لتغاير المستقيم والمستدير نوعا عندهم والحق ان حصر
المتنافيين في المتقابلين بالمعنى المحصور في الاربعة في غاية الاشكال الثاني انه يجوز ان يكون بينهما تقابل الملكة والعدم ويكون
البداهة ملكة والنظرية عدما فاللازم صلوح محل النظرية للاتصاف بالبداهة لا عكسه حتى لايكون القديم والحضوري متصفين بالبداهة والحق
ان القول بكون النظرية عدما تعسف الثالث ان ما يجب في التقابل بالملكة والعدم من صلوح موضوع العدم للاتصاف بالملكة
اعم من ان يكون الموضوع صالحا له بشخصه وبنوعه وبجنسه القريب والبعيد فيجوز ان يكون مطلق العلم جنسا للقديم والحضوري يكونان صالحين
للاتصاف بالنظرية بحسب جنسهما الذي هو مطلق العلم وهذا القدر من الصلوح كاف في اتصافهما بالبداهة ولقد اجاب عنه خاتم الحكماء

قدس سرہ بان صلوح جنس الموضوع او نوعہ مطلقا لا یکفی فی تقابل الملکة والعدم کیف ولو کفی لصح اتصاف الحجر بالسکون
الارادی نظرا الی صلوح جنسہ وہو الجسم بالحرکة الارادیة فی ضمن الحیوان بل لابد من صلوح محل العدمی للاتصاف بالملکة سواء
کان ہذا الصلوح للمحل بشخصہ بالذات او لنوعہ بالذات ولہ بالعرض او لجنسہ بالذات ولہ بالعرض وشئ من الحضوری والقدیم
لا یصلح للاتصاف بالنظریة اصلا لا بشخصہما بالذات ولا بنوعہما او جنسہما کذالک لان التوقف علی النظر لیس من الاعراض الاولیة
للعلم المطلق وانما یتصف العلم المطلق بہ لاجل اتصاف العلم الحصولی الحادث بہ وہذا الکلام فی غایة التحقیق والحق فی ہذا المقام
ان النزاع فی اتصاف القدیم والحضوری بالبداہة یرجع الی مناقشة لفظیة لیس تحتہا کثیر طائل فانہ ان اعتبر فی مفہوم
البداہة صلوح موصوفہما للاتصاف بالنظریة فہما لیسا بدیہیین والا فلا ریب فی بداہتہما **قولہ** فیہ نظر حاصلہ ان المراد
بامکان توارد الضدین وتعاقبہما علی موضوع واحد الذی ہو شرط التضاد ان لا یابی کل من الضدین ان یتعقب الآخر
او یتعقبہ الآخر وان ابت خصوصیة ذات الموضوع عن ذلک وذلک متحقق علی تقدیر اتصاف القدیم والحضوری بالبداہة
اذ البداہة لا تابی عن ان یتعقب النظریة ایاہا علی موضوعہا وان ابی موضوعہا عن ذلک بخصوصیة ذاتہ قال فی الحاشیة
اقول معنی تعاقبہما علی موضوع بعینہ بالنظر الی طباعہما مع عزل النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا یوجب شئ منہما
بالنظر الی طبیعتہ لبطلان الموضوع حتی یمکن ان ینتقل من کل منہما الی الآخر وان کان لا زمالہ بالنظر الی خصوص طبیعة الموضوع
ولذا قالوا لا ضد للوجود ولا ریب فی ان طبیعة النظریة تقتضی الواسطة فی العلم وحدوث الموصوف بہا وطبیعة البداہة تقتضی
انتفاء تلک الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعینہ لا یتصف الا بواحد منہما وینتفی بانتفائہ بالنظر الی
مقتضی طباعہما الا تری ان العلم بالکنہ بعینہ یمتنع ان یکون علما بکنہ الشئ بالقیاس الی معلوم بعینہ فلیس بینہما تقابل
التضاد فالتقابل بینہما تقابل الملکة والعدم اذ من شان العلم الحصولی الحادث الاتصاف بالکسبیة علی خلاف المتضاد
لان المعتبر فیہ بقاء الموضوع بعینہ بالنظر الی طبیعة الضدین انتہی والحاصل ان الوجود الخاص للعلم والمعلوم ان کان مکتسبا
من النظر فلا یمکن تحققہ بدون النظر وان کان غیر مکتسب منہ فلا یمکن ان یکون ہو بعینہ مکتسبا منہ فلا یمکن تعاور النظریة
والبداہة علی موضوع واحد سواء کان ذلک الموضوع ہو المعلوم او ہو العلم حصولیا کان او حضوریا قدیما کان او حادثا فلیس
بینہما تقابل التضاد راسا سواء قیل باختصاصہما بالحصولی الحادث او لم یقل بہ بل لیس بینہما الا تقابل الملکة والعدم ولا
یجب فیہ ان یکون موضوع العدم بشخصہ صالحا للاتصاف بالملکة بل یکفی صلوح نوع العلم الحصولی الحادث للاتصاف بالنظریة
التی ہی ملکة فی الاتصاف بالبداہة التی ہی عدم کما مر فی الدرس السابق وقد اندفع بہذا التحقیق النظر المذکور فی الشرح
ولا یضر ہذا التحقیق الاستدلال المذکور علی اختصاص البداہة والنظریة بالحصولی الحادث اذ بطلان احتمال التضاد

بينهما والتعيين كون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم لايلائم اصل المدعى بل يؤكد اختصاصهما بالحصولي الحادث نعم يبطل به ما يشعر به الاستدلال من صحة احتمال كونهما متضادين على تقدير اختصاصهما بالحصولي الحادث وعدم صحته على تقدير تجويز اتصاف الحضوري والقديم بهما فان هذا الفرق غير مستقيم اذ لا يصح ان يكون بينهما تقابل التضاد على التقديرين كما عرفت وقد ظهر بما ذكرنا ان ما اجاب خاتم الحكماء قدس سره عن النظر المذكور في الشرح من ان القدم والحدوث من لوازم الهوية الشخصية فان المسبوقية بالعدم او عدمها من لوازم النحو الخاص من الوجود وخصوص الوجود والتعين متساوقان فلو فرض انتفاء القدم او الحدوث انتفى التعين والهوية الشخصية واذا كان الحدوث والقدم من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل على الهوية الشخصية القديمة والنظرية منافية للقدم فيابى القديم بهويته عن عروضها اياه ومن شرط التضاد صحة معاقبة الآخر على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع انتهى لا يصلح ان يكون تصحيحا لاحتمال التضاد بين البديهة والنظرية على تقدير اختصاصهما بالحصولي الحادث وابطالا لذلك الاحتمال على تقدير تجويز اتصاف الحضوري والقديم بهما كما هو ظاهر كلام المستدل لما عرفت من بطلان ذلك الاحتمال على التقديرين بل مآل ما ذكره قدس الله سره الى ما حققه الشارح وملخصا محصله كما لا يخفى هذا ثم ما حققه الشارح وان كان حقا في الواقع لكنه لا يصح على ما ذهب اليه من ان البديهة والنظرية صفتان لنفس المعلوم وانهما لا يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات وان النظري ما توقف مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه كما سياتي منه اذ على هذا المذهب كما لا يمكن ان يكون بين البديهة والنظرية تقابل التضاد كما ذكره كذلك لا يمكن ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة اذ من شرط التضاد امكان توارد كل من الضدين على موضوع الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملكة صلوح محل العدم للاتصاف بالملكة ومن المستحيل ان يكون الشيء الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر وبالعكس فيستحيل ان تتوارد البديهة والنظرية على موضوع واحد فلا يصح توارد كل منهما على موضوع الآخر واتصاف محل البديهة التي هي العدم بالملكة التي هي النظرية وليس مطلق مفهوم المعلوم نوعا او جنسا للمعلومات الخاصة حتى يكفي صلوحه للاتصاف بالنظرية في تحقق تقابل الملكة والعدم بينها وبين البديهة اذ المعلومات حقائق مختلفة متخالفة غير مشتركة في ذاتي فضلا عن ان يكون المعلوم نوعا لها او جنسا فعلى ما ذهب اليه الشارح لا يصح الاستدلال راسا اذ بناؤه على تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المشهور المحصور في الاربعة بين البديهة والنظرية وانتفاء الايجاب والسلب التضايف بينهما وعلى هذا المذهب لا سبيل الى تحقق احد من التقابلات الاربعة بينهما كما عرفت ثم على هذا المذهب يكون معنى اتصاف العلم الحصولي الحادث بالنظرية والبديهة انه متعلق لشيء يتوقف مطلق حصوله على النظرية او لشيء لا يتوقف حصوله المطلق عليه ولا خفاء في انه كما يمكن اتصاف الحصولي الحادث بهما بهذا المعنى يمكن اتصاف القديم والحضوري بهما بمعنى انه متعلق

بما يتوقف مطلق حصوله على النظر او بما لا يتوقف حصوله المطلق عليه لما لم يلزم من كون العلم متعلقا بالنظري ترتب ذلك العلم على النظر فلا مانع لاتصاف الحضوري والقديم بالنظرية بمعنى تعلقهما بما يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر فافهم **قوله** قال في الحاشية اعلم انهم اختلفوا في ان البداهة والنظرية هل هما صفتان للعلم بالذات او صفتان للمعلوم بالذات او لكليهما بالذات فذهب المحققون الى الاول وتبعهم المصنف وهو الحق فالمتصف بهما اولا وبالذات هو العلم واما المعلوم فانما يتصف بهما بالعرض اي بواسطة العلم واسطة في العروض فان المقصود بالنظر هو العلم بالاشياء وانكشافها لا وجود المعلومات ولو في الذهن الا بالعرض من حيث ان العلم لا يتعلق الا بما يوجد عند المدرك ولا يمكن ان يكون العلم الواحد متصفا بالبداهة والنظرية بل العلم البديهي والعلم النظري مختلفان بالشخص فالعلم المتوقف على النظر غير العلم الذي لا يتوقف عليه نعم ذات المعلوم قد تكون بديهية وقد تكون نظرية بمعنى انها قد يتعلق بها علم لا يتوقف على النظر فتكون بديهية بالعرض وقد يتعلق بها علم متوقف على النظر فتكون نظرية بالعرض وذهب الآخرون الى الثاني فمنهم من ذهب الى انهما صفتان للمعلوم تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات فالمعلوم الواحد قد يحصل للشخص بالنظر فيكون نظريا وقد يحصل لذلك الشخص في وقت آخر او لشخص آخر بلا نظر فيكون بديهيا ومنهم من توهم انهما صفتان للمعلوم لا تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات فلا يمكن ان يكون معلوم واحد نظريا وبديهيا ولو في وقتين ولو بالنسبة الى شخصين وهو ما اختاره الشارح جريا منه على سجيته في التقليد وذهب بعض الشراح الى الثالث وتحقيق المقام وتفصيله انا اذا علمنا شيئا فهناك امور الاول الحالة الانجلائية التي هي مبدء الانكشاف حقيقة كما حققناه الثاني صورة ذلك الشئ الموجودة في الذهن القائمة به سواء كانت مغايرة له بحسب الماهية او متحدة معه بحسبها على اختلاف المذهبين ولتلك الصورة اعتباران الاول اعتبارها من حيث انها هوية شخصية قائمة بالذهن والثاني اعتبارها من حيث نفس مهيتها بما هي هي الثالث ذلك الشئ ذو الصورة وله ايضا اعتباران الاول اعتباره من حيث انه شخص خارجي الثاني اعتبار نفس ماهيته المرسلة من حيث هي هي وهذا الاعتبار عين الاعتبار الثاني من الامر الثاني على مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فان المهية من حيث هي هي محفوظة عندهم خارجا وذهنا اذا تمهد هذا فاعلم ان الامر الخارجي بما هو كذلك ليس بديهيا ولا نظريا لانه ليس متنبا على النظر ولا حاصلا للمدرك بلا نظر فليست البداهة والنظرية من اوصافه واما الماهية من حيث هي هي فعلى مذهب القائلين بحصول الاشباح لا حصول لها للمدرك وانما وجودها بعين وجود الامر الخارجي فوجودها لا يصلح للتوقف والترتب على النظر حتى يكون هي بديهية او نظرية وعلى مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن يكون هي موجودة في الذهن بعين وجود الصورة الذهنية فان كانت الصورة الذهنية بنحو وجودها الذهني صالحة للتوقف والترتب على النظر كانت هي ايضا كذلك والا فلا واذ لا يتصور ان يكون الصورة الذهنية غير صالحة للترتب على النظر ويكون وجود المهية من حيث هي هي للمدرك الذي هو نفس

وجود الصورة في الذهن صالح للترتب على النظر كيف وافتقار المطلق الى علة واستغنار الخاص عنها في نحو واحد من الوجود غير معقول فلينظر في ان الامر الثاني اعني الصورة الذهنية بل يصلح ان تترتب على النظر حتى تكون نظرية او بديهية ام لا فنقول انها لا تصلح ان تكون مترتبة متوقفة على النظر اولا وبالذات كيف وكثيرا ما يتفق انه يحصل في اذهاننا صورة الموضوع والمحمول والنسبة ولا يحصل لنا الاذعان بثبوت المحمول للموضوع كما في حالة الشك ثم اذا اعملنا النظر ولاح لنا البرهان فيحصل لنا الاذعان بالنسبة من دون ان نزيد على الصور الذهنية الموجودة في حالة الشك صورة ذهنية اخرى حتى يكون هي المترتبة على النظر فانما تترتب على النظر نفس الاذعان وهو قسم من الحالة الادراكية التي هي العلم حقيقة ولا يمكن ان يقال ان الصورة الموجودة حالة الاذعان غير الصور الموجودة حالة الشك والمترتب على النظر هي الصور الموجودة حالة الاذعان وذلك لان الصور الموجودة حالة الشك باقية حالة الاذعان مع الالتفات المستمر اليها اذ لا سبيل الى انكار الالتفات مع تبدل الصور هذا ولما لم يكن المترتب على النظر هي الصورة الذهنية لم يكن مهية الصورة من حيث هي هي مترتبة على النظر فلا يكون النظرية ولا البديهية صفتين للصورة الذهنية بما هي شخص ذهني ولا لماهيتها من حيث هي هي فتعين ان يكون الترتب على النظر وعدمه المقابل له من الاعراض الاولية للعلم بمعنى الحالة الادراكية واما المعلوم بمعنى الصورة الذهنية فانما تتصف بهما بالعرض فمعنى كون المعلوم بديهيا او نظريا كون علمه بديهيا او نظريا نعم من المعلومات ما علمه بلا نظر اكثر كالاوليات ومنها ما علمه بدون النظر اندر كبعض الحدسيات لكن لا يلزم من ذلك كون البداهة والنظرية صفتين للمعلوم اولا وبالذات اذ الصالح للترتب على النظر اولا وبالذات هو العلم كما عرفت ولا يذهبنك الوهم بان المترتب على النظر ما هو المقصود منه وليس المقصود منه تحصيل حقيقة العلم فالمرتب على النظر ليس تحصيل حقيقة العلم فالنظرية وما يقابلها ليسا من اعراض العلم اولا وبالذات وذلك لانه ان اريد بعدم كون المقصود من النظر تحصيل حقيقة العلم انه ليس المقصود منه تحصيل حقيقة العلم بوجودها الظلي الذهني فمسلم لكن لا كلام في ذلك اذ المدعى ان المقصود من النظر المترتب عليه نفس العلم القائم بالمدرك الموجود فيه بالوجود الاصلي لا الصورة الموجودة فيه بالوجود الظلي وان اريد به انه ليس المقصود منه العلم القائم بالمدرك الموجود فيه بالوجود الاصلي فممنوع بل المقصود من النظر هو العلم بالاشياء لا نفس تلك الاشياء وما يقال من ان المقصود من التحديد هو حصول كنه المحدود باي فرد من افراد العلم كان فالمترتب على النظر هو المعلوم في غاية السقوط فان المقصود من التحديد هو العلم بكنه المحدود وانكشافه للمدرك لا وجوده وحصوله بلا انكشاف فاذا حصل المقصود اعني العلم بكنه المحدود للمدرك حصل متشخصا بنفس قيامه بالمدرك فقد تحقق ان البداهة والنظرية صفتان للعلم حقيقة وان الحق هو المذهب الاول وظهر بطلان المذاهب الباقية المبنية على ان المعلوم تترتب اولا وبالذات على النظر وستقف على وجوه

اخر الا بطالہا ان شاء اللہ تعالی حیث یاتی الکلام علی تعریف النظری واما المذہب الرابع فقد اختارہ بعض الشراح قائلا ان وجود الطبائع النوعیۃ مقدم علی وجودات الاشخاص خارجا وذہنا فقد یکون التقدم طبعیا کما قالوا فی وجود طبیعۃ الصورۃ الجسمیۃ فانہ علۃ لوجود الہیولی وہو علۃ للوجود الشخصی للصورۃ وعلۃ العلۃ علۃ فوجود طبیعۃ الجسمیۃ علۃ لوجودہا الشخصی وقد یکون ستتبعا محضا کما فی وجود الانسان ووجود شخصہ فیکون الاول اسبق من الثانی وتوقف الاول وترتبہ علی علۃ اسبق من توقف الثانی وترتبہ علیہا فالمکتسب بالنظر ہی الطبائع الکلیۃ فان الجزئیات لا یکون کاسبۃ ولا مکتسبۃ والکاسب علۃ للوجود الذہنی للمکتسب فالطبائع الکلیۃ التی ہی المعلومات اذا نسبت الی علتہا تکون اسبق بالتوقف والترتب علی علتہا ای الکاسب علی الاشخاص الجزئیۃ الذہنیۃ القائمۃ بالذہن بالنظر الی التوقف والترتب علی علتہا ولا یکون الاول واسطۃ فی العروض للثانی فان الوصف لا یتعدد فیہا وہہنا تعدد وصف التوقف والترتب بل انما یتصور الواسطۃ فی الثبوت فالبداہۃ والنظریۃ صفتان للعلم والمعلوم کلیہما بالذات بمعنی نفی الواسطۃ فی العروض وللمعلوم فقط بمعنی نفی الواسطۃ مطلقا فان التوقف لہ علی النظر بالنظر الی ذاتہ وللعلم بعد توقف مرتبۃ وجود طبیعۃ التی ہی مرتبۃ المعلوم بعدیۃ بالذات تحقق الواسطۃ فی الثبوت انتہی کلامہ ملخصا وانت تعلم ما فیہ من الاختلال اما اولا فلان ہذا الکلام مبنی علی ان العلم ہو الصورۃ الذہنیۃ القائمۃ بالذہن والمعلوم طبیعۃ تلک الصورۃ من حیث ہی ہی وقد عرفت فیما سبق فساد ذلک اما ثانیا فلانا قد بینا آنفا ان المتوقف علی النظر نفس العلم بمعنی الحالۃ الانجلائیۃ لا الصورۃ الذہنیۃ الشخصیۃ ولا طبیعتہا المرسلۃ والعجب ان ہذا الشارح قائل بان العلم ہو الحالۃ المغایرۃ للصورۃ وان الاذعان نوع منہا حقیقۃ ثم یزعم ان المرتب علی النظر لیس ہو الاذعان بل ہو الصورۃ الذہنیۃ وطبیعتہا المرسلۃ وقد نبہناک علی فساد ذلک واما ثالثا فلان ہذا القائل ناف لوجود الطبائع فی الخارج فلا یستقیم علی رایہ القول بسبق وجود الطبائع علی وجود الاشخاص خارجا وذہنا واما رابعا فلان لوجود الطبیعۃ المرسلۃ معنیین الاول وجودہا الالہی المستمر بتعاقب الاشخاص وہو غیر مرہون بخصوصیۃ شخص اصلا الثانی وجودہا بعین وجود الفرد الخاص فوجود الطبیعۃ بالمعنی الاول سابق علی وجود الفرد فی الواقع سبق المحتاج الیہ علی المحتاج وبہذا المعنی یقال ان وجود طبیعۃ الجسمیۃ علۃ لوجود الہیولی ووجود الہیولی علۃ للوجود الشخصی للصورۃ الجسمیۃ کما ان وجود الطبیعۃ الانسانیۃ سابق علی وجود زید لان وجود زید مثلا مسبوق بوجود ابیہ ووجود ابیہ مسبوق بوجود الطبیعۃ الانسانیۃ ووجود الطبیعۃ بالمعنی الثانی عین وجود الفرد فی الواقع بلا تغایر اصلا فلا سبق لہ علی وجود الفرد اصلا فی الواقع اذ السبق بلا تغایر غیر معقول فان الوجود واحد لوجود واحد اتحادا مکان العقل یفرب من التحلیل بحلل ذلک الوجود الی ماہیۃ مرسلۃ وہویۃ شخصیۃ لکن لا تغایر بینہما فی الواقع بل فی لحاظ العقل فہذا القائل ان اراد بوجود الطبائع المرسلۃ الذی حکم بتوقفہ علی الکاسب النظر وجودہا الالہی فہو لیس بمتوقف علی النظر اصلا کیف

والوجود الالٰہی غیر مرہون بخصوص وجود شخص ما فیجوز ان یحصل طبیعة الصورة الذہنیة المتوقفة بخصوص وجودہا علی النظر بلا نظر
فی ذہن من الاذہان فلا یکون الوجود الالٰہی لطبیعتہا متوقفا علی النظر اصلا فضلا عن ان یکون التوقف علی النظر ثابتا اولا
وبالذات للوجود الالٰہی وان اراد بوجود الطبائع المرسلة الذی حکم بتوقفہ علی الکاسب والنظر ما ہو عین وجود الفرد فتوقفہ علی
الکاسب والنظر مسلم لکن توقفہ ہو عین توقف وجود الفرد علی الکاسب والنظر اذ لاتغایر بین ہذا الوجود ووجود الفرد فی الواقع
حتی یکون فی الواقع توقفان احدہما توقف وجود الطبیعة وثانیہما توقف وجود الفرد بل انما المتحقق فی الواقع موجود واحد له
وجود واحد له توقف واحد فلا تعدد لوصف التوقف والترتب فی الواقع کما زعم حتی یکون ثبوت التوقف لوجود الطبیعة واسطة
فی الثبوت لتوقف وجود الفرد بل لاریب فی ان التوقف علی النظر من الاعراض الاولیة للصورة الذہنیة الشخصیة لا الطبیعة
الصورة بما ہی ہی کیف ومن الممکن ان یوجد طبیعة الصورة بلا نظر فی ذہن من الاذہان فلا یکون التوقف علی النظر من اعراضہا
الاولیة وانما ہو من اعراض الہویة الشخصیة للصورة وکل ما ہو من اعراض الخاص بالذات فہو من اعراض العام بالعرض
فالتوقف علی النظر انما یثبت لطبیعة الصورة بالعرض ای بواسطة فی العروض فانہ ثابت للصورة الذہنیة الشخصیة اولا و
بالذات ولطبیعتہا فی ضمن تلک الہویة الشخصیة واما خامسا فلان معنی قولہم الجزئیات لاتکون کاسبة ولا مکتسبة ہو ان علم
الجزئیات لایکون کاسبا ولا مکتسبا لما علم من ان العلم لایکون کاسبا ولا مکتسبا بل الکاسب والمکتسب ہو المعلوم فان
المکتسب بالبرہان ہو الاذعان بثبوت محمول النتیجة لموضوعہا والکاسب لہذا الاذعان ہو الاذعان بالمقدمات وہکذا فی التصور
فالعلم ہو الکاسب والمکتسب نعم العلم بالجزئیات لایکون مکتسبا ولا کاسبا کما سیاتی ان شاء اللہ تعالی **قولہ** بل الحادث قال
فی الحاشیة لایخفی علیک انہ لابد من التقیید بالحصولی الخ لان بین الحادث والحصولی عموما من وجہ انتہی وہو ظاہر فان الحضوری
الحادث لایکون بدیہیا ولا نظریا عندہم کما مر **قولہ** ومن ثم جوزوا قال فی الحاشیة لایخفی علیک ان ہذا التجویز لظاہرہ مبنی
علی انہما من صفات المعلوم حتی یکون الامر الواحد بدیہیا ونظریا بالقیاس الی شخصین او شخص واحد فی وقتین لا علی
کونہما من صفات العلم لان العلمین مختلفان بالشخص فیمتنع ان یصیر النظری منہما بدیہیا وبالعکس الا ان یرتکب المسامحة
فیراد بالنظریات ما کانت علومہا نظریات لا انفسہا انتہی وانت تعلم ان القوم عرفوا النظری بالمتوقف علی النظر ومع
ذلک جوزوا ان یصیر النظریات باسرہا بدیہیة عند صاحب القوة القدسیة فعلم انہم لم یریدوا بالنظریات فی ہذا التجویز
النظریات حقیقة والاستحالة ان تصیر بدیہیة تحقیقا لمعنی التوقف بل ارادوا بہا النظریات بالعرض ولو ارادوا بہا
النظریات بالذات فلا مساغ لہذا التجویز والا لم یکن متوقفة علی النظر فعلم ان ہذا التجویز مبنی علی ان المتصف بالبداہة والنظریة
اولا وبالذات لیس ہو نفس المعلوم بل ہو العلم وہو الموصوف بالذات بالتوقف علی النظر واما المعلوم فہو لیس بمتوقف

بالذات على النظر والالم يمكن حصوله بلا النظر تحقيقا لمعنى التوقف فهو انما يتوقف على النظر بالعرض فيجوز ان يكون نظريا تارة وبديهيا اخرى فهذا التجويز وان كان ظاهرا في كون البداهة والنظرية من صفات المعلوم لكنه نص على انهما من صفات العلم حقيقة فوضح استقامة تفريع هذا التجويز على كونهما من صفات العلم كما وقع من المص **قوله** فان ما يترتب على النظر قد عرفت ان المترتب على النظر هو العلم بالمعلومات وانكشافها عند المدرك واما نفس الشئ فوجوده في نفسه لا يتعلق بالمدرك ولا بالنظر فهو بنفسه ليس بمترتب على النظر اصلا واما وجوده للمدرك فهو ايضا ليس بمترتب على النظر كما عرفت ولو سلم انه مرتب على النظر فالترتب عليه اولا وبالذات من اعراض الصورة العلمية كما حققنا حيث ابطلنا ما نقلنا عن بعض الشارحين من كون النظرية والبداهة صفتين للعلم والمعلوم كليهما بالذات واما الشئ من حيث هو هو فانما يكون مترتبا على النظر بواسطة ترتب وجود فرده اعني الصورة العلمية عليه فما زعمه الشارح في غاية السخافة والذي استهواه انهم عرفوا النظري بما يتوقف حصوله على النظر والحصول عبارة عن الوجود الظلي والوجود الظلي شان نفس المعلوم فالمتصف بالنظرية نفس المعلوم وهذا التوهم في غاية السقوط لان الحصول الماخوذ في تعريف النظري ليس بمعنى الوجود الظلي بل هو بمعنى الوجود للعالم وهو شان ما هو صفة للعالم ونفس الشئ ليس صفة للعالم فلا يكون هو بديهيا ولا نظريا **قوله** انما هو علم المعلومات هذا ظاهر مما علمناك فيما سبق فان الصور الذهنية قد تكون موجودة في الذهن ولا يوجد الاذعان ثم بعد اعمال النظر وتجشم البرهان يحصل الاذعان فالمقصود من النظر المرتب على تجشم البرهان هو الاذعان لا نفس المذعن **قوله** والعلة المفيدة لقوام الشئ وهذا الكلام ماخوذ من كلام صاحب الافق المبين فانه زعم ان نفس تقرر الماهية الذي هو اثر الجعل البسيط انما يستند الى الجاعل واما سائر العلل فانما يستند اليها نفس موجودية المهية ونفس الماهية انما تستند اليها بالعرض وانت وكل من يستحق ان يخاطب به تعلمان ان هذا لفظ بلا معنى لان الوجود معنى انتزاعي لا تحقق له في الواقع وانما التحقق لمنشا انتزاعه فاثر سائر العلل بالذات لا يصح ان يكون هو الوجود اذ لا تحقق للوجود في الواقع وانما التحقق لنفس المهية فلا معنى لكون نفس الماهية اثر الجاعل والوجود اثر سائر العلل اذ لا يعقل كون الوجود اثرا لعلة الا بمعنى كون منشا انتزاعها وهي نفس المهية اثرا لها فاثر العلة مطلقا جاعلة كانت او غير جاعلة هي نفس المهية والوجود ليس بعارض زائد عليها بل هو منتزع عن سنخ المهية التي هي اثر العلة بالذات فلا تنزع عن الصواب ولا تصغ الى نعيق الغراب واما سائر العلل قال في الحاشية المراد بالعلل ما هي خارجة عن حقيقة المعلول كالشرائط فلا يرد النقض بالمادة والصورة انتهى لا يخفى ان النقض لا يندفع عن كلام صاحب الافق المبين وهو الذي هلك الشارح في التقليد تقليدا لعقائده فانه حكم بان الجعل البسيط انما ينسب الى الجاعل الحق جل مجده وان سائر العلل مما يتوقف عليه الجعل المولف اعني علة الوجود وقد اصر على ذلك فالنقض بالمادة والصورة وارد عليه فانهما علتان لنفس الماهية قطعا

والحق ان اثر العلة التامة هی نفس الماهیة التی هی نفسها مصداق للوجود کما سبق تحقیقه والوجود منتزع عن نفس المهیة فکل من العلل
التی هی اجزاء للعلة التامة علة اولا و بالذات لنفس الماهیة وثانیا و بالعرض للوجود والجاعل وغیره فی ذلک الحکم سواء واما الوجود
فلا یصلح ان یکون اثرا بالذات لشیء من العلل کیف ولا تحقق للوجود فی الواقع حتی یکون اثر الشیء من العلل بالذات واما تحققه
بمنشاء الانتزاع فی الواقع فهو عین تقرر الماهیة فالقول بکونه اثرا للعلة هو القول بکون نفس الماهیة اثرا للعلة فافهم ولا تلتفت الی
مجازفات صاحب الافق المبین **قوله** فاذا تم نصاب ما یتوقف علیه الوجود هذا من کلام صاحب الافق المبین وهو کما تراه لفظ لیس تحته
معنی فان المعنی بما یتوقف علیه الوجود ان کان هو ما یتوقف علیه مفهوم الوجود الحاصل فی الذهن فهو لیس من علل الشیء اصلا فان
حصول مفهوم الوجود فی الذهن لا تعلق له بوجود الشیء الذی فی علله الکلام وان کان ما یتوقف علیه مصداق الوجود فهو ما یتوقف علیه
نفس المهیة فتوقف نفس المهیة علیه اولا و بالذات وتوقف الوجود علیه ثانیا و بالعرض من حیث توقف منشاء انتزاعه **قوله** حصل الوجود
ان ارید بحصول الوجود تحقق مصداقه فیکون الاثر المترتب علی العلل بالذات هو نفس المهیة علی خلاف ما توهم وان ارید به تحقق نفس الوجود
فلا تحقق لنفس الوجود فی الواقع **قوله** فالامور المعلومة حاصل الایراد ان نفس الشیء الذی هو المعلوم اثر بالذات لنفس الجاعل
والامور المعلومة المرتبة لتحصیل المجهول لیست بجاعلة فما اثرها بالذات لا یکون هو نفس الشیء فلا یکون المترتب علی النظر هو المعلوم بل الشیء
من حیث الحصول الذهنی الذی هو العلم وانت تعلم ان هذا الایراد فی غایة السقوط لان هذا التقریر مبنی علی امر فاسد وهو ان نفس الماهیة
لیست اثرا الا للجاعل لا لسائر العلل وان اثر سائر العلل بالذات نفس الوجود وقد عرفت فساده فیما مر وایضا لو تم هذا التقریر لزم منه ان یکون المترتب
علی النظر بالذات نفس وجود الصورة وهو لیس العلم لا الشیء من حیث الوجود الذهنی الذی هو العلم فلا یتم التقریب وایضا ان ارید بقوله هو
الشیء من حیث الحصول الذهنی اعنی العلم الشیء الماخوذ مع الوجود فلیس هو العلم لان الشیء الماخوذ مع الوجود انما یتحقق فی اعتبار العقل
وان ارید به الشیء من حیث انضمام الوجود الیه فالوجود کما سبق لیس منضما الی شیء وان ارید به الشیء المتقرر الذی هو مصداق الوجود فی الذهن
فهو اثر الجعل البسیط فلا یکون مترتبا علی النظر کما زعمه المورد من ان لیس المهیة الا اثر الجاعل بالذات دون سائر العلل التی منها النظر و
لعل لکلامه وجها لست احصله **قوله** لانه مدفوع بان الظلی تابع قال فی الحاشیة توضیحه ان الشیء اذا حصل فی الذهن وقام به اکتنف بعوارض
الذهنیة فیصیر شخصا عقلیا موجودا للعقل ویترتب علیه الآثار ولیس ههنا موجود آخر حقیقة غیر ذلک الشخص الذهنی الا ان الشیء من حیث هو اعنی ما لم
الصورة یحصل له ارتباط مع العقل بوجود صورته فیه کالمرئی بوجود شبحه فی المرآة به یقال انه موجود فی العقل بمعنی انه مرتبط
به بارتباط مخصوص فان ارید بالوجود الظلی هذا الارتباط فهو لیس بوجود حقیقة بل مجازا نعم قد یلحظ العقل ذلک
الشیء مع قطع النظر عن تلک العوارض فیکون الشیء من حیث هو هو موجودا فی هذا اللحاظ حقیقة فهذا اللحاظ بخصوصه
یکون ظرفا للخلط والتعریة باعتبارین وهذا النحو من الوجود احق بان یسمی وجودا ظلیا ——

لانہ متفرع على النحو الاول الذى هو مبدء الآثار وهذا مما لا يترتب عليه تلك الآثار وتابع للاول فلا يصلح للمعلولية بالذات فان هذا
اللحاظ التحليلي بعد تحقق العلم والمعلوم ويمكن ان يقال ان الوجود الظلي غير ما ذكر من الوجهين لان العقل مجرد الاشياء من
العوارض الخارجية فيحصل ماهياتها المرسلة فى الذهن اولا بنفسها مجردة عنها بوجود وهو فى نفسه لا يترتب عليه الآثار ثم تصير قائمة
بالذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية فح يكون لها وجود يترتب عليه الانكشاف فهذا هو الوجود الاصلى كما ان الاول هو الظلى
فللاشياء فى الذهن وجودان حقيقة احدهما فى نفسه والآخر لغيره فتم كلام القائل واندفع الدفع انتهى وانت وكل من
ينبغى ان يخاطب تعلمان ان جل ما ذكره طول ليس تحته طائل فح اما ما ذكره اولا فلان الصورة الذهنية القائمة بالذهن
فرد حقيقة الشئ من حيث هو هو اعنى ماهية الصورة كما هو مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن فوجود الصورة
الذهنية فى الذهن هو بعينه وجود الشئ من حيث هو هو كما ان وجود زيد مثلا فى الخارج هو بعينه وجود الطبيعة الانسانية
الشئ من حيث هو هو وفرده متحدان بالذات فى الواقع فوجودهما واحد فالشئ من حيث هو هو موجود فى الذهن حقيقة لا كما
زعم من انه ليس بموجود فيه بل مرتبط به وذلك الارتباط ليس بوجود حقيقة وقياسه على ارتباط المرئى بالمرآة بوجود شبحه فيها
فاسد لان المرئى ليس متحد مع شبحه الحاصل فى المرآة بالذات وانما بينهما علاقة المحاكات فنسبة وجود المرئى الى المرآة بانه فيها
تجوز واما نسبة وجود الشئ من حيث هو هو الى العقل بانه فيه فحقيقة ضرورة حصول الاشياء بانفسها فى الذهن ولا يمكن ان
يقال ان كلامه مبنى على القول بحصول الاشباح اذ لا يستقيم على ذلك سياق كلامه وسباقه اعنى قوله ان الشئ اذا حصل فى
الذهن وقام به الخ اذ على هذا التقدير لا حصول ولا قيام للشئ فى الذهن بل لشبحه وقوله نعم يجوز للعقل الخ لانه على هذا التقدير
لا وجود للشئ من حيث هو هو فى ظرف اللحاظ ايضا حقيقة بل الموجود فى ظرف اللحاظ اذ ذاك شبح الشئ لا نفسه هذا ولا يخفى ان
كلامه متهافت فانه حكم فى صدر كلامه بان الشئ اذا حصل فى الذهن وقام به اكتنف بالعوارض الذهنية فيصير شخصا عقليا
ثم نفى وجود الشئ من حيث هو هو فى الذهن ولم يخطر له بالبال ان الحصول فى الذهن والقيام به هو الوجود فيه واما الشئ
بما هو ملحوظ من حيث هو هو فليس معلوما للعلم بالشئ اذ تحقق العلم غير متوقف على لحاظ الشئ من حيث هو هو فلا كلام ههنا
فى وجوده اذ الكلام فى وجود المعلوم وهو نفس الشئ المعبر عنه بالشئ من حيث هو هو فاذا علمنا معنى الانسان مثلا فالمعلوم
نفس معناه لا معناه بما هو ملحوظ من حيث هو هو فان العلم لا يتوقف على هذا اللحاظ وهذا الوجود اللحاظى ليس مترتبا على النظر
فتحققه بعد تحقق العلم والمعلوم فليس هذا الوجود اللحاظى هو الوجود الظلى المنسوب الى المعلوم التابع للاصلى ولا كلام فى هذا
الوجود كما زعمه والصورة الملحوظة بهذا اللحاظ معلومة بعلم وراء العلم المتعلق بالشئ لا من هذه الحيثية وهذا العلم هى تلك
الصورة الملحوظة بما هى هى القائمة بالذهن على راى القائلين بان العلم هى الصورة المتحدة مع المعلوم فافهم فان العلم

مع وضوحه لايخلو عن دقة ولما ذكره ثانيا بقوله ويمكن ان يقال الى آخر ما قال فلان حصول ماهيات الاشياء مجردة عن العوارض الخارجية فى الذهن بوجود هو فى نفسه لايترتب عليه الآثار ثم قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية غير معقول لانا قد حققنا فيما سبق ان حصول شئ فى الذهن عبارة عن الحلول فيه والقيام به فلا يعقل تاخر قيامها بالذهن عن حصولها فيه ولو كان التاخر فى لحاظ العقل اذ لا يعقل التقدم والتاخر بين الشئ ونفسه فلا يتصور تاخر القيام الذى هو عين الحصول عن الحصول وقوله بوجود هو فى نفسه ان اراد به بوجود مستقل لا فى محل فهو صريح البطلان اذ الوجود فى الذهن هو الوجود فى المحل ان اراد به الوجود المستقل فى المحل على نحو وجود الاعراض فى محالها فهو القيام لا غير ثم لايخفى ان الحصول نحو من الوجود فالمهية فى مرتبة الحصول السابقة على القيام بالذهن اما ان تكون مشخصة او تكون مبهمة والثانى باطل اذ لا وجود للمبهم من دون التشخص اصلا وعلى الاول اما ان تكون متشخصة بتشخص خارجى وهو صريح البطلان اذ المهية فى مرتبة الحصول فى الذهن مجردة عن التشخصات الخارجية او تكون متشخصة بتشخص ذهنى فتكون قائمة بالذهن قطعا فى تلك المرتبة وبالجملة فما ذكر من ان للاشياء وجودين فى الذهن احدهما ظلى والآخر اصلى فى غاية السخافة على ان ذلك مما يقضى صريح العقل ببطلانه فقد وضح ان كل ماذكره لاينبغى ان يلتفت اليه والحق على ما يدل عليه كلام القوم ان صورة الشئ الحاصلة فى الذهن القائمة به موجودة فى الذهن وتشخص ذهنى قائم به صفة منضمة اليه منشا لانكشاف ذى الصورة وهى العلم به فهى موجودة فى الذهن بالوجود الاصلى المرتب عليه الآثار كالانكشاف ونحوه على نحو وجود الصفات الانضمامية للذهن فيه واذا انسب هذا الوجود الى الشئ ذى الصورة كان هذا الوجود بالقياس اليه وجودا ظليا فالحرارة اذا حصلت فى الذهن فالصورة الحاصلة منها فى الذهن صفة قائمة بالذهن موجودة فيه بالوجود الاصلى ومنشا لانكشاف الحرارة عند الذهن وهذا الوجود واذا انسب الى نفس حقيقة الحرارة كان وجودا ظليا اذ لايترتب عليه الآثار الخارجية للحرارة فالمترتب على النظر هو الوجود الاصلى للصورة العلمية لا الوجود الظلى للمعلوم لان الوجود الظلى للمعلوم تابع للوجود الاصلى للعلم اعنى الصورة العلمية لانه انما يكون وجودا ظليا اذا انسب العقل ذلك الوجود الى نفس الشئ الذى هو المعلوم فعلته هى علة الوجود الاصلى الذى هو واقعى غير متوقف على تحليل العقل ونسبته اياه الى شئ ولا يصلح ان يكون هو معلولا بالذات وهذا هو مراد المجيب بقوله ان الظلى تابع وفرع للاصلى وهو لايصلح المعلولية بالذات فافهم **قوله** واما النظر الدقيق لايخفى على من له نظر دقيق ان الانجلائية عبارة عن كون انكشاف الشئ عند المدرك غنيا عن اعمال النظر والاختفائية عبارة عن كون انكشافه محتاجا اليه فيكون انجلاء الشئ واختفائه بمعنى كون العلم به غنيا عن النظر او مترتبا عليه محتاجا اليه والنظرية عبارة عن الترتب على النظر والبديهة عن عدمه فيكون البديهة والنظرية من شئون العلم اولا وبالذات والمعلوم ثانيا وبالعرض والانجلائية والاختفائية يختلفان

بالنسبة الى شخص شخص فشئ واحد قد يكون مختفيا بالقياس الى شخص منجليا بالقياس الى آخر فان لبعض الاشخاص يحتاج
فى انكشاف شئ عنده الى النظر والبعض الآخر يستغنى فى انكشافه عنده عن ذلک وتختلف مراتب انجلاء الشئ واختفائه
باختلاف الاشخاص والاوقات فالانجلائية والاختفائية ليستا حالتين للشئ فى نفسه والالما اختلفتا والذهن الصائب
حاكم بان الشئ لايكون منجليا الاعلى شخص فهما حالتان للشئ بالقياس الى الاشخاص المدركين وليستا حالتين له فى
نفسه فالشئ اذا لم يكن مقيسا الى شخص فليس جليا ولاخفيا كما لايخفى وان اريد بالانجلائية والاختفائية غير معناهما المفهوم
المتبادر فليبين حتى ينظر فيه ومن الاعاجيب **قوله** فى تفسير الاختفائية اى المجهولية فان المجهولية عدم المعلومية عما هى من
شانه فعلى تفسيره يلزم ان لايكون شئ من المعلومات نظريا وان ينسلخ النظرى عن النظرية بعد المعلومية بالنظر وان يعد
كل ما هو مجهول بالفعل ولو لم يحتج فى علمه الى نظر واستدلال نظريا وتنحصر التصورات والتصديقات فى البديهيات ضرورة
ان كل ما هو متصور او مصدق به معلوم لامجهول ثم المجهولية ايضا تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فهى ليست حالة
للشئ فى نفسه وان اريد بالمجهولية معنى آخر فليتصور ولاحتى ينظر فيه **قوله** اذ مدار النظرية على تحقق الواسطة فى الحصول
الذهنى بل مدار النظرية على تحقق الواسطة فى العلم بالشئ اولا وبالذات وفى حصوله الذهنى بالعرض من حيث ان العلم به لايمكن
بدون حصوله الذهنى حتى لو امكن تحقق الواسطة فى علمه كان علمه نظريا من دون تحقق الواسطة فى حصوله الذهنى ولو سلم ان مدار
النظرية على تحقق الواسطة فى حصوله الذهنى فاللازم من ذلک ان يكون المترتب على النظر هو حصوله فى الذهن لانفسه ويكون حصوله
فى الاذهان مختلفا باختلاف الاذهان والازمان فقد تتحقق الواسطة فى حصوله فى بعض الاذهان فى زمان ولاتتحقق فى حصوله
فى بعض آخر من الاذهان او فى ذلک الذهن فى زمان آخر فيختلف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات وهو خلاف
مذهبه فانه زعم ان البداهة والنظرية صفتان للشئ فى نفسه وانهما لايختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات **قوله** وحصول
القوة القدسية قد عرفت ان المجهولية تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فالشئ عند صاحب القوة القدسية ليس
بمجهول اصلا فهو ليس عنده نظريا واما المجهولية بحسب مطلق حصوله للذهن فهى متحققة فى بعض الاوليات ايضا اذا لم يعلمها
مدرک من المدركين فى حين من الاحيان فان قيل انها ليست مجهولة فى انفسها قلت لانعقل معنى مجهولية الشئ فى نفسه فان قيل
انا نفرق قطعا بين القضية القائلة الكل اعظم من الجزء وبين القضية القائلة العالم حادث وما ذلک الا ان الاولى ليست
مجهولة فى نفسها والثانية مجهولة فى نفسها وان كانت معلومة لصاحب القوة القدسية قلت الفرق هو ان الاولى لايحتاج
العلم اى الاذعان بها الى اعمال النظر فى الغالب والثانية يحتاج الاذعان بها اليه غالبا فالترتب على النظر وعدمه من شان
العلم بالذات كما سبق تحقيقه **قوله** فالمقصود من النظر اولا وبالذات معلومية الحقائق الخ قال فى الحاشية وبالجملة المقصود

تحصيل الاشياء اما بالكنه او بالوجه وحصولها في الذهن لا مدخل للعوارض المشخصة الذهنية اذ ليس المقصود تحصيل حقيقة العلم سواء
كانت مجملة كاجمال المحدود او الهوية او مفصلة بذاتي التصور وكذا المقصود حصول الاذعان وتعلقه بالنسبة نفسها الا من حيث
هي قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية الشخصية ثم الحصول الاصلي لا الذي تترتب عليه الآثار وان كان منسوبا الى الصورة العلمية
بالذات لكنه منسوب الى نفس الماهية من حيث هي هي ايضا لان وجود الشخص هو بعينه وجود الطبيعة مع ان الوجود الظلي بالمعنى
الذي حققناه اخيرا في الحاشية يصلح للمعلولية والغرض من قوله ثم الحصول الاصلي التنبيه على دفع ما زعمه المورد من ان الصالح
للمعلولية هو الوجود الاصلي للعلم لكن الوجود الظلي للمعلوم ووجه الدفع اولا ان الوجود الاصلي وان كان للعلم بالذات فهو للمعلوم ايضا
بالذات فيصلح وجود المعلوم للمعلولية وثانيا ان الوجود الظلي الذي هو للمعلوم ايضا صالح للمعلولية كما بينه في الحاشية المعلقة
على قوله لانه مدفوع وقد سبق نقله فيما سبق وانت تعلم ان كلامه في هذا المقام في غاية الاختلال والاضطراب اما كلامه في
الشرح فلانه صريح في ان المقصود من النظر اولا وبالذات معلومية الحقائق والعقود لنفس الامرية ومعلوميتها عبارة عن تعلق
العلم بها فالمقصود من النظر اولا وبالذات هو العلم بالحقائق والعقود فيكون هو المترتب على النظر لان المترتب عليه هو المقصود منه
فقد انطقه الله ههنا بالحق فما ظنه له فهو عليه وسيأتي الكلام على قوله لا تحصيل حقائق علومها عنقريب انشاء الله تعالى واما
كلامه في الحاشية فلان قوله المقصود تحصيل الاشياء اما بالكنه او بالوجه ان اراد به ان المقصود علم الاشياء اما بالكنه او
بالوجه فمسلم لكن المقصود المترتب على النظر حينئذ هو العلم لا المعلوم كما زعمه وان اراد به ان المقصود بالذات هو ان يوجد في الذهن
كنه الاشياء او وجهها واما العلم بها بالكنه او بالوجه فلازم لوجودها في الذهن وليس مقصودا فذلك لم كيف ولا يقصد بالذات الا العلم
بالشئ واما حصوله في الذهن فلازم للمقصود بالذات وليس مقصودا بالذات حتى لو امكن العلم بدون حصوله في الذهن كما هو عند
النافين لحصول الاشياء في الذهن وجد المقصود بالذات من النظر اعني العلم بالشئ من دون حصوله في الذهن ولو امكن
حصوله في الذهن بدون العلم به لم يحصل المقصود بالذات اعني العلم به وقد حققنا فيما سبق انه قد تحقق حصول الشئ في الذهن
ولا يتحقق ما هو المقصود من النظر كما اذا تصور الموضوع والمحمول والنسبة في الذهن وشك فيها ثم اعمل النظر وقام البرهان
على ثبوت المحمول للموضوع فحصل الاذعان فحصول الشئ متحقق في صورة الشك والمقصود المترتب على النظر اعني الاذعان
غير متحقق فلا يمكن ان يقال ان المترتب على النظر هو الحصول الذهني بل هو الاذعان بالنسبة واما قوله ولا مدخل للعوارض
المشخصة الذهنية فان اراد به لا مدخل لتعقل العوارض الذهنية فيما هو المقصود من النظر بالذات فصحيح اذ ربما يحصل ما هو المقصود
من النظر من دون تعقل تلك العوارض لكن ذلك لا يجديه اذ لا يقول احد بان المقصود بالذات من النظر تعقل تلك العوارض
وان اراد به انه لا مدخل لتلك العوارض فيما هو المقصود بالذات من النظر فهو في غاية السقوط اذ قد تبين ان المقصود بالذات هو

العلم بالاشياء ولا تحقق العلم بالاشياء بدون تحقق تلك العوارض اذ العلم عندهم هي الصورة المكتنفة بتلك العوارض فكونها مما لا مدخل لها فيما هو المقصود بالذات ممنوع على انه لو سلم ان تلك العوارض لا مدخل لها فانما يكون ذلك حجة على من يقول ان العلم هو الصورة الذهنية المكتنفة بتلك العوارض لا على من حقق ان العلم حالة غير الصورة واما قوله اذ ليس المقصود تحصيل حقيقة العلم فيأتي الكلام ان شاء الله تعالى عنقريب واما قوله لان المقصود حصول الاذعان فصحيح فان المقصود المترتب على النظر الاذعان لكن الاذعان هو العلم التصديقي فيكون المترتب على النظر هو العلم لا المعلوم كما حسبه وكما ان المترتب على النظر في التصديقات هو الاذعان كذلك المترتب على النظر في التصورات هو تصور المعرف اما بالوجه او بالكنه فالعلم هو النظري المترتب على النظر فان قيل ليس المقصود من النظر في التصورات هو حصول التصور والمقصود عنه في التصديقات هو حصول الاذعان فافترقا قلت ان اريد بحصول التصور حصوله الظلي اي الوجود الذهني للتصور فمسلم انه ليس مقصودا بالنظر لكن حصول الاذعان بمعنى وجوده الذهني ليس مقصودا بالنظر في التصديقات فان المترتب على النظر البرهاني هو الاذعان بالنتيجة لا وجود معنى الاذعان في الذهن وان اريد بحصول التصور وجوده الاصلي الناعت للعالم فلا نم انه ليس مقصودا من النظر بل هو المقصود بالذات كما ان وجود الاذعان اصالة للعالم هو المقصود من النظر في التصديقات واما قوله ثم الحصول الاصلي ففي غاية السخافة لان الوجود الاصلي الذي هو للعلم اذا انسب الى المعلوم كان ذلك الوجود بالقياس الى المعلوم وجودا ظليا كما حققنا فيما سبق فالمعلول للنظر المترتب عليه هو الوجود الاصلي للعلم واما الوجود الظلي للمعلوم فمترتب عليه بالعرض فان وجود الطبيعة انما يترتب على النظر بترتب وجود الفرد فان نسبة وجود الفرد الى الطبيعة انما هي في الملاحظة التي يجب بها تمييز الفرد عن الطبيعة وبالعكس عند العقل وتدبر ذلك فيما سبق وهذا بناء على ان المترتب على النظر هو الوجود وان نفس الماهية اثر بالذات للجاعل الحق جل مجده والا فالحق ان المترتب على النظر ليس هو وجود الفرد بل نفس حقيقة العلم وهي بنفس تقررها تتشخص وتكون فردا من الحقيقة المطلقة ثم لو تم ما ذكره كان المترتب على النظر وجود المعلوم ووجود العلم كليهما فلا يستقيم ما ذهب اليه من نفي كون النظرية صفة للعلم بالذات واما قوله مع ان الوجود الظلي فقد تكلمنا عليه فيما سبق **قوله** والعقود النفس الامرية كون المقصود من النظر اولا وبالذات معلومية الحقائق والعقود النفس الامرية على الاطلاق غير ظاهر كيف وربما يترتب على النظر معلومية العقود الكاذبة كما في نتائج بعض الاقيسة الجدلية وسائر الاقيسة السفسطية الا ان يقال انه اراد بالنظر النظر الصحيح ولا يخفى انه غير ملائم للمقام اذ الكلام في مطلق النظر **قوله** لا تحصيل حقائق معلومها ان اراد انه ليس المقصود بالذات من النظر تحصيل حقائق معلومها اي كونها موجودة في الذهن بوجود ظلي فمسلم لكن لا كلام في ذلك لانا نقول بان المقصود بالذات من النظر العلم القائم بالنفس المتعلق بالاشياء لا حصول معنى العلم في الذهن حتى يرد علينا ما ذكره وان اراد انه ليس المقصود بالذات من النظر حقائق العلوم القائمة بالنفوس المتعلقة

WWW.NAFSEISLAM.COM

بالاشیاء فذلک ممنوع بل الحق ان المترتب علی النظر علم الشئ وہو قائم بالنفس قیاما اصلیا فالمقصود ہی حقیقة العلم الجملة
القائمة بالنفس کما عرفت **قوله** واما التصرف فی معنی التوقف لما عرف القوم النظری بما یتوقف علی النظر ورد علیہم انہ ما من
شئ الا ویحصل لصاحب القوة القدسیة بلا نظر فلا یکون شئ متوقفا علی نظر فلا یکون شئ نظریا فاجاب عنہ البعض بان
التوقف ہہنا عبارة عن العلاقة المصححة لتوسیط الفاء ولا شک ان الشئ یترتب علی النظر وان کان یمکن ان یحصل بدونہ
فیصح ان یقال وجد النظر فحصل الشئ فیکون الشئ متوقفا علی النظر ای مترتبا علیه فیکون نظریا بالقیاس الی صاحب النظر
وحاصلا بدون النظر لصاحب القوة القدسیة فیکون بدیہیا بالقیاس الیه فالبدہة والنظریة یختلفان باختلاف الاشخاص
والاوقات وحاصل الجواب منع کون التوقف بمعنی امتناع الثانی ای المتوقف بدون الاول ای الموقوف علیه لجواز کون
التوقف بمعنی الترتب لا یخفی ان ہذا الجواب غیر مبنی علی جواز تعدد العلل المستقلة لکن المجیب اورد حدیث تجویز لتعدد العلل
المستقلة سندا لکون التوقف بمعنی الترتب مستعملا فیما بینہم متدا ولا فی کتبہم ولا وجہ لبناء الجواب علی ہذا التجویز لکن الشارح
قد جری علی عادته فی التاسی ببعض الاذکیاء من المتاخرین ولعله توہم انہ علی ما قال المجیب یکون النظر والحدس کلاہما
علتین للشئ فانہ یحصل لصاحب القوة القدسیة بالحدس ولفاقد القوة القدسیة بالنظر وہذا مبنی علی جواز استناد شئ الی
علتین مستقلتین وہذا التوہم فی غایة السقوط اما اولا فلان النظر والحدس لیس شئ منہما علة مستقلة لحصول الشئ بمعنی
الموقوف علیه التام حتی یکون تجویزا ستناد حصول الشئ الیہما تجویز الاستناد شئ واحد الی علتین مستقلتین بمعنی الموقوف
علیه التام بل الموقوف علیه التام ہو مجموع علل حصول الشئ ولیس ذلک المجموع ہو النظر بل النظر من اجزائه ومتمماته واما ثانیا
فلان للشئ حصولات متعددة متغایرة وحصوله لصاحب النظر غیر حصوله لصاحب القوة القدسیة فالشئ المعلول للنظر والحدس
واحد بالعموم وتوارد العلل المستقلة بمعنی الموقوف علیه التام علی معلول واحد بالعموم لیس بمحال اصلا فلو سلم کون النظر والحدس
علتین مستقلتین بمعنی الموقوف علیه التام فاستحالة المبنی علیه ممنوع کیف والوحد بالعموم یکون له علل مستقلة لاجل تعدد وجوہ
فظہر ان ما توہم الشارح فی ہذا المقام لیس له کثیر معنی فضلا عن ان یکون له جدوی **قوله** وہو محال توارد العلل المستقلة
علی معلول واحد شخصی محال لما ذکرہ لکنه بمعزل عما نحن فیه اذ المعلول ہہنا واحد بالعموم له حصولان متغایران حصول بالنظر
وحصول بالحدس وتواردہا علی معلول واحد بالعموم وہو المتحقق ہہنا لیس بمحال والدلیل غیر ناہض علی استحالته اذ لو فرض
وجود احدہما وعدم الاخری تحقق احد حصولات المعلول ولا یتحقق الآخر من حصولاته من دون لزوم الترجیح بلا مرجح او اجتماع
النقیضین **قوله** یلزم الترجیح بلا مرجح قال فی الحاشیة لان الممکن کما یحتاج فی وجودہ الی وجود العلة کذلک یحتاج
فی عدمه الی عدمہا فلو کانت احدہما موجودة والاخری معدومة ووجد المعلول ولم ینعدم بعدم الاخری یلزم الترجیح

بلا مرجح فان المفروض ان كلا من علتي الوجود والعدم متحقق والا اجتمع النقيضان ولما كان العدم غير محتاج الى التاثير يلزم ترجح
المرجوح قال الاستاذ في حاشيته على شرح المواقف فيه نظر لان العدم يكفيه عدم التاثير في الوجود فعلته عدم علة الوجود وهو
لما فرض ان علة الوجود تحقق احدى العلتين لا لعينها كان علة العدم انتفائهما معا ولو سلم ان يكون علة العدم عدم احدهما
لا لعينها فلو وجد واحدة منهما يتعين ان علة العدم كانت عدم هذه الو... فلم يتحقق علة العدم بناء على ان المفروض ان العلة
احدى العلتين لا لعينها بحيث لو وجدت واحدة منهما يوجد المعلول وبهذا النظر صرح الاستاذ في حاشية الحاشية ولا يخفى ان
النظر الثاني الذي هو بعد التسليم يصح من قبل القائلين بالتوارد على وجه البدلية لا من قبل من قال به على وجه التعاقب
او الاجتماع انتهى انت تعلم ان الدليل انما اقيم على ابطال توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي بان يكون لخصوصية
كل واحدة منها دخل في تحقق المعلول فانه لو جاز ذلك وتحقق احدى العلتين وانعدمت الاخرى لزم اما اجتماع النقيضين و
ذلك ان وجد المعلول وانعدم معا او الترجح بلا مرجح وذلك ان وجد المعلول فقط او انعدم فقط ولا يمكن ان يقال ان علة
الوجود احدى العلتين لا بعينها اذ على هذا يلغو خصوصية كل منهما ويكون العلة هي القدر المشترك والمفروض ان لخصوصية كل منهما دخل في تحقق
المعلول ثم لا يمكن ان يقال ان علة العدم انتفاء العلتين معا كيف وقد فرض ان علة الوجود كل من العلتين بخصوصها كان علة العدم عدم كل من العلتين بخصوصها
لا انتفائهما جميعا لان علة العدم عدم علة الوجود وعلة الوجود كل واحدة من العلتين بخصوصها فظهر سقوط ما ذكره من النظر الاول
فان بناءه على ان العلة احدى العلتين لا لعينها وهو خلاف المفروض اذ الكلام على تقدير ان يكون العلة كل واحدة من
العلتين بخصوصها ويكون لخصوصية كل منهما مدخل في وجود المعلول واما النظر الثاني الذي هو بعد التسليم فايضا ساقط لان
علة العدم هي عدم علة الوجود وعلة الوجود هي كل من العلتين بخصوصها فكما ان علة الوجود على هذا التقدير متعددة كذلك
علة العدم اذ عدم المتعدد متعدد فاذا تحقق احدى العلتين بخصوصها وعدم الاخرى بخصوصها فقد تحقق علة الوجود وعلة العدم
معا فيلزم اما اجتماع النقيضين او الترجيح بلا مرجح وبناء النظر على وحدة علة العدم وهي لا تتصور على تقدير تعدد علة الوجود فاذا
تعددت علة الوجود ووجدت احدى علتيه لم يتعين ان علة العدم عدم هذه العلة الموجودة حتى يقال انه لم يتحقق علة العدم
عند وجود احدى علتي الوجود بل كما ان عدم هذه العلة الموجودة علة العدم كذلك عدم العلة الاخرى المعدومة علة العدم وهو
متحقق فتحققت علة العدم وهذا ظاهر بادني تامل **قوله** فالحق ان الخصوصيات ملغاة فان قيل اذا كانت العلة حقيقة هي
القدر المشترك كانت العلة مبهمة والمعلول واحد شخصيا فيلزم صدور المحصل من غير المحصل وهو مما يابى عنه الوجدان السليم قلنا
الجاعل حقيقة واحد بالشخص هو المبدأ الاول جل ذكره والعلل المتعددة التي حكمنا بكون خصوصياتها ملغاة وكون العلة
حقيقة هي القدر المشترك بينها ليست بجاعلة بالحقيقة بل هي من متممات العلة ولا استبعاد في ان يستند واحد بالشخص

الی جاعل واحد بالشخص یستتم علیه بواحد بالعموم یستحفظ وحدته العامة بتوارد خصوصیاته واستیفاء الکلام فی ہذا المرام یستدعی خروجا عن المقام **قوله** فتامل فیه قال فی الحاشیة اشارة الی الجواب بان التحقیق الثابت بالبرہان ان الامر المصحح لدخول الفاء ہو الترتب والترتب والاحتیاج امران متلازمان یستلزمان امتناع حصول الموقوف بدون حصول الموقوف علیه لان المترتب اثر کالظل للمترتب علیه والاثر لایتخلف عن المبدء فالعلاقة المصححة لدخول الفاء بالحقیقة بین المعلول والقدر المشترک بین العلتین فی صورة التبادل والتعاقب انتہی ولعل التحقیق ان الوجود الشخصی بما ہو کذلک لایترتب الا علی علة مستقلة واحدة بالشخص فترتبه علیها ہو احتیاجه الیها واما وجود الطبیعة فہو وان کان متحدا مع وجود الشخص لکنه غیر مرہون بخصوص الوجود الشخصی فلایکون وجود الطبیعة محتاجا الی علة الوجود الشخصی بما ہو کذلک نعم یکون مترتبا علیها اذ یحصل بها وان کان یحصل بغیرها ایضا فیتحقق الترتب ہناک دون الاحتیاج فالشئ اذا حصل حصولا بدون النظر لشخص وکان له حصول آخر بالنظر لم یصدق انه محتاج الی النظر ضرورة حصوله بدونه وصدق انه مترتب علی النظر فالترتب بالذات کانه اعم من الاحتیاج بالذات فافہم **قوله** فالصواب فی الجواب ہذا ما ارتکبه بعض الاذکیاء من المتاخرین وہو من افحش الاباطیل اذ علی ہذا لایحصل القطع ببداہة بدیہی من البدیہیات اذ لایجزم فی شئ بان شیئا من انحاء حصوله غیر متوقف علی النظر حتی یجزم ببداہته ویجوز ان یکون تطلع البرہان مصادرات الہندسة نظریة حاصلة بلا نظر ویلزم ان لایکون الجزئیات بدیہیة لجواز ان یتوقف حصولها لبعض الاذہان فی بعض الاحیان علی النظر ویلزم ان لایکون المشاہدات والحدسیات بدیہیات لجواز توقف حصولها لبعض الاذہان علی النظر وما اعتذر به ہذا المرتکب عن ہذا من ان الحکم الحاصل بالمشاہدة او الحدس غیر الحکم الحاصل بالنظر والاول الذی ہو بدیہی لایمکن حصوله بالنظر لایجدیه شیئا لانه انما یتم اذا کان البداہة والنظریة مختلفتین باختلاف انحاء الحصول و کان البداہة عبارة عن الحصول بلا نظر والنظریة عبارة عن الحصول بالنظر ولم یکونا حالتین لنفس الشئ ولم یکن النظری ما توقف نحو من انحاء حصوله علی النظر والبدیہی ما لم یتوقف نحو من انحاء حصوله علی النظر وہذا کله خلاف مذہب ہذا القائل واما اذا کان النظری ما توقف نحو من انحاء حصوله علی النظر کانت الحدسیات والمشاہدات نظریة ولا یلزم من حصولها بلا نظر بداہتها علی رأیه قطعا ان یکون لبعض انحاء حصولها متوقفا علی النظر ویصدق علیها تعریف النظری بالمعنی الذی اختاره ولا یصدق علیها تعریف البدیہی بالمعنی المذکور اصلا وبالجملة فضلو ہذا الرای اظہر من ان یخفی ومفاسده اکثر من ان تحصی **قوله** من غیر تصرف فی معنی التوقف انت تعلم ان ہذا الجواب وان کان سالما عن التصرف فی معنی التوقف ففیه مسخ لمعنی النظری والبدیہی **قوله** لایقال لما زعم المجیب ان معنی النظری ما توقف مطلق حصوله علی النظر ومعنی البدیہی ما لا یتوقف حصوله المطلق علیه ورد علیه انه علی ہذا لا یتم استدلال القوم بلزوم الدور والتسلسل علی ابطال نظریة الکل لجواز ان

الی نظری لاینتہی الی نظری آخر بل ینتہی بالحدس فاجاب عنہ الشارح بوجہین الاول ان ہذا لیس الزاما علینا اذ
الاستدلال المذکور لایتم عندنا فلا یجب علینا اتمام الاستدلال الثانی انہ لو فرض اتمامہ فبالقیاس الی فاقد القوۃ
القدسیۃ بما ہو فاقد فیکون کل نظری عندہ متوقف الحصول علی النظر فیلزم الدور او التسلسل وکلا الجوابین فی غایۃ السخافۃ
اما الاول فلان ہذا المجیب ان کان مجردا للاصطلاح من عند نفسہ فلا کلام معہ اذ لا مشاحۃ فی الاصطلاح والکلام کان معہم
فلا بد للمجیب من ان یجیب من قبلہم ولا مساغ لان یجد اصطلاحا من تلقاء نفسہ وان کان مجیبا من قبلہم فعلیہ اتمام الاستدلال
الذی ذکروہ وحفظ ما بنی علیہ واما الثانی فلان ہذا الاستدلال لایتم علی رای المجیب بالقیاس الی فاقد القوۃ القدسیۃ
بما ہو فاقد ایضا اذ لا یجب ان یکون فاقد القوۃ القدسیۃ فاقد الحدس فربما یحصل الحدس لمن لیس لہ قوۃ قدسیۃ
ایضا قال المصنف فیلزم تقدم الشئی علی نفسہ تقدم الشئی علی نفسہ باطل ببداہۃ العقل والدور وہو توقف الشئی علی ما
یتوقف علی ذلک الشئی یستلزم التقدم الشئی علی نفسہ فیکون باطلا والدور لیس عین تقدم الشئی علی نفسہ حتی یکون ابطال
الدور ببطلان تقدم الشئی علی نفسہ مصادرۃ علی المطلوب کما ظنہ الامام ثم استحالۃ تقدم الشئی علی نفسہ بدیہیۃ اولیۃ
لاتحتاج الی بیان فضلا عن برہان وما یستدل بہ علی استحالتہ کما ذکرہ الشارح فیما یاتی منہ من ان الدور یستلزم
تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وکما یقال من ان الدور یستلزم ان یکون الشئی الواحد بما ہو کذلک موصوفا بالمتضایفین
اعنی العلیۃ والمعلولیۃ والتقدم والتاخر واللازم صریح البطلان وتجویزہ مستندا بما اشتہر من اجتماع العالمیۃ والمعلومیۃ
المتضایفین فی الواحد بما ہو کذلک فی علم الشئی بنفسہ لکان الزاما علی الذاہبین الی اتحاد العلم والعالم والمعلوم فی علم الشئی
بنفسہ ذاتا واعتبار اثم والا فقد عرفت فیما سبق سقوطہ وکما قیل من ان الدور یستلزم کون کل من الدائرین محتاجا و
محتاجا الیہ والمحتاج المعلول لایستلزم علۃ معینۃ محتاجا الیہ معینا والمحتاج الیہ المعین یستلزم المحتاج المعین فیلزم ان
یستلزم کل منہما صاحبہ بخصوصہ وان لا یستلزمہ بخصوصہ فلیس باظہر من المدعی اما الاول فلان کثیرا من الحکماء
ذہبوا الی کون کل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الی نہایۃ فلا یتحقق فی السلسلۃ الغیر المتناہیۃ ما بالذات فجوزوا تحقق
ما بالعرض بدون ما بالذات وان کان ہذا التجویز باطلا لکنہ یدل علی ان بطلانہ قد یخفی علیہم ولم یجوز الدور احد من البلہ
ایضا فلا ینبغی ان یدل علی استحالۃ الدور بما ہو اخفی استحالۃ منہ وکذا الثانی لما عرفت من تجویز بعضہم اجتماع المتضایفین
فی واحد فی علم الشئی بنفسہ وان کان تجویزہم باطلا وعدم تجویز احد تحقق الدور واما الثالث فلان دعوی عدم استلزام
المحتاج المعین المحتاج الیہ المعین کلیا ممنوعۃ ودعواہ جزئیا لاتفید لجواز ان یستلزم المحتاج المعین المحتاج الیہ المعین فی صورۃ
الدور فان استدل علی کلیۃ الدعوی ولم یناقش فی الاستدلال وسلم الدلیل عن المنوع والنقوض فمع ذلک کلہ یکون الدلیل

المقام على بطلان الدور اخفى بكثير من المدعى وهو بطلان الدور فيكون الاستدلال به عليه افحش قال المص بل بمراتب غير متناهية
تنبيه آخر على استحالة الدور تقريره ان فى الواقع مقدمتان بديهيتان الاولى ان الشئ لا يغاير نفسه والثانية ان الموقوف
غير الموقوف عليه فلو لم يكن الدور مستحيلا وكان الشئ موقوفا على نفسه فى الواقع كان غير نفسه فى الواقع بحكم المقدمة الثانية ثم
نفسه عينه بحكم المقدمة الاولى فنفسه موقوف وموقوف عليه فيكون نفسه موقوفا ونفس نفسه موقوفا عليه فنفسه غير نفس نفسه
بحكم المقدمة الثانية ثم نفسه عين نفس نفسه بحكم الاولى فنفس نفسه موقوف وموقوف عليه فنفس نفسه موقوف ونفس نفس
نفسه موقوف عليه فنفس نفسه غير نفس نفس نفسه بحكم المقدمة الثانية ثم نفس نفس نفسه عين نفس نفسه وهلم جرا فيلزم تقدم
الشئ على نفسه بمراتب غير متناهية ولا يمكن ان يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه وان كان حقا فى نفس الامر لكنه
ممنوع على تقدير الدور اذ فى ذلك تسليم لما ادعينا من استحالة الدور نعم لو ادعى احد انه على تقدير المستحيل يلزم تقدم الشئ
على نفسه بمراتب غير متناهية بنى ذلك على المقدمتين المذكورتين توجه عليه ان صدقهما على التقدير مشكوك اذ لا جزم
ببقاء الاحكام الواقعية فى عالم التقدير وان صدق المقدمة الاولى مناف للتسلسل اى التمادى لا الى نهاية لانه انما
يتصور على تقدير التغاير بين الشئ ونفسه وصدق المقدمة الثانية مناف للدور لانه يستدعى اتحاد الموقوف والموقوف
عليه فالدور لا يستلزم التسلسل على ما قررنا فلا يتوجه شئ اذ المقصود الدلالة على استحالة الدور فى الواقع بان الدور لو تحقق
فى الواقع ولم يكن مستحيلا لصدقت المقدمتان المذكورتان لانهما واقعيتان والواقعى لا يصادم شيئا من الواقعيات فيلزم التسلسل
كما قررنا فعلم ان الدور مستحيل فى الواقع ولا مجال لان يقال ان بقاء الاحكام المتحققة فى الواقع فى عالم التقدير مشكوك
فيه لان ذلك يكون اعترافا بما ادعيناه وهو استحالة الدور فافهم فان المقام دقيق **قوله** وليس المطلوب ههنا فان المطلوب
ههنا الدلالة على استحالة الدور والتسلسل اخفى استحالة منه فلا يصح الاستدلال بالاستحالة على استحالة الدور اما تقدم الشئ على
نفسه بمراتب غير متناهية فهو ابين استحالة من الدور فصح بيان استحالة الدور به **قوله** توضيحه مبنى الدليل على مقدمات الاولى
ان الكثرة الغير المتناهية معروضة للعدد الثانية ان كل عدد يمكن تضعيفه الثالثة ان عدد التضعيف ازيد من عدد الاصل
الرابعة ان زيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه الخامسة ان تناهى العدد يستلزم تناهى المعدود فلو وجدت كثرة
غير متناهية عرضها العدد بحكم الاولى وامكن تضعيفها بحكم الثانية وزاد عدد التضعيف على عددها بحكم الثالثة وكان زيادته على
عددها بعد انصرام آحاد عددها بحكم الرابعة واستلزم تناهى عددها تناهيها بحكم الخامسة فيلزم تناهيها مع فرضها لا متناهية
وقد تكلم المجادلون على بعض مقدماتها فمنهم من منع الاولى قائلا ان الكثرة ان كانت غير متناهية من الجانبين لا تكون معروضة
للعدد لان كل عدد له مبدء متعين هو الواحد فالكثرة الغير المتناهية من الجانبين لا يمكن ان يعرضها عدد والا لتعين المبدء

بهذه الكثرة فلا تكون غير متناهية من الجانبين هف واذا جاز عند العقل ان يوجد نحو من الكثرة غير معروض للعدد فمن الجائز ان لا يعرض العدد للكثرة الغير المتناهية من جانب واحد ايضاً و دعوى الضرورة غير مسموعة والحق ان منع هذه المقدمة منع لامر ضروري اولى لان الكثرة عبارة عن الآحاد وتحقق الآحاد بدون الاعداد لا يعقل اصلاً فكلما تحقق الكثرة تحقق العدد وبالبديهة العقلية سواء كانت الكثرة متناهية او غير متناهية من جانب او من جانبين كيف والكثرة عبارة عن الوحدات ولا يمكن تحقق الوحدات بدون تحقق العدد وهذا ظاهر جداً وكون الواحد مبدء للعدد ليس بمعنى انه طرف من كميته حتى لا يمكن عروض العدد للكثرة الغير المتناهية بل بمعنى انه جزء من العدد فان العدد متألف من الآحاد او بمعنى انه اول الاعداد عند من جعل الواحد عدداً او بمعنى انه عاد للجميع و مع ذلك فقياس الغير المتناهي من جانب على غير المتناهي من الجانبين فاسد لظهور الفرق بينهما كذا افاده خاتم الحكماء قدس الله سره ولك ان تقول في ازاحة ما توهمه القائل ان الكثرة الغير المتناهية مشتملة على كثرات كل منها كثرة متناهية والا لكان مجموع تلك الكثرات غير متناه والكثرة المتناهية مشتملة لا محالة على الواحد والمشتمل على المشتمل على الشئ مشتمل على ذلك الشئ فالكثرة الغير المتناهية مشتملة على الواحد فيكون الواحد مبدء لها بالضرورة فسقط ما توهمه اذ بناؤه على ان الواحد ليس بمبدء لها ومنشاء الاشتباه هو عدم الفرق بين المبدء بمعنى الجزء وبين المبدء بمعنى الطرف ثم لو فرض ان الواحد مبدء للعدد بمعنى انه طرف له وان الكثرة الغير المتناهية لا طرف لها ولا مبدء فلا تكون معروضة للعدد كما توهمه لكنا اذا قسمنا الكثرة الغير المتناهية تحقق الطرف في كل من قسميها وهو الواحد فيكون كل من قسميها معروضاً للعدد و يثبت المدعى بلا كلفة وبالجملة فالمقدمة الاولى غير قابلة للمنع ومنهم من منع المقدمة الثانية ومنعها اقرب من ان يصغى اليه اذ يجوز ان يكون تضعيف غير المتناهي محالاً فلا بد لاثبات امكانه من دليل وما قيل في اثباته من ان كل مرتبة من مراتب العدد انتزاعية وكل ما يصح انتزاعه قابل للتضعيف بالضرورة والا لبطل كونه لا تقفيا في غاية السقوط لان معنى كون كل مرتبة من مراتب العدد انتزاعية هو انه لا وجود بالذات لشئ من مراتب العدد الا في الذهن بعد انتزاع العقل ومعنى كونه لا تقفيا ان انتزاع العقل لا يقف على حد لا يمكن بعده فيجوز ان يكون المعدودات موجودة غير متناهية بالفعل وتكون في الواقع منشاء لانتزاع العدد الغير المتناهي لكن يكون مراتب العدد التي ينتزعها العقل بالفعل متناهية لكن لا الى نهاية لا يمكن بعدها فغاية ما لزم مما ذكره امكان تضعيف مراتبه المتناهية التي ينتزعها العقل بالفعل وهو لا يجدي نفعاً اذ لا خلف في الزيادة على تلك المراتب المتناهية ولا يلزم مما ذكره امكان تضعيف العدد الغير المتناهي الذي لا ينتزعه العقل بالفعل واما منشاء انتزاعه وهو المعدودات الغير المتناهية فليست انتزاعية ولا لا تقفية حتى يلزم مما ذكره امكان تضعيفه هذا وقد سلك الشارح لدفع ما في هذه المقدمة مسلكاً آخر سيأتي ان شاء الله تعالى ومنهم من منع المقدمة الثالثة قائلاً ان الامور الغير المتناهية غير

قابلة للزيادة والنقصان لكونهما من عوارض الكم من حيث التناهي نعم يمكن الحكم بالتساوي بين اللامتناهيين من حيث
عدم انقطاع آحادهما وبداهة كون الكل اعظم من الجزء في المتناهي مسلمة وفي غير المتناهي ممنوعة والحق ان هذا مكابرة مع
البديهة العقلية اذ لا مجال لانكار زيادة عدد التضعيف على العدد الاصل بعد تسليم امكان تضعيف الغير المتناهي فان انكار
زيادته انكار للتضعيف بالحقيقة كما لا يخفى **قوله** يجب ان يكون آحاد احدى الجملتين لان آحاد جملة الوحدات ضعف آحاد جملة
الاثنينيات وآحاد جملة الاثنينيات نصف آحاد جملة الوحدات بالبديهة العقلية فلو وجدت جملة الاثنينيات غير متناهية وجدت
جملة واحدات غير متناهية ايضاً ويكون عدد آحاد جملة الوحدات ضعف عدد آحاد جملة الاثنينيات بالبديهة فيلزم ان يكون
عدد آحاد جملة الاثنينيات متناهياً لكونه قابلاً للزيادة عليه وقد فرض غير متناه هذا محصل كلام الشارح واعترض عليه
خاتم الحكماء قدس سره بانه ان اراد الاثنينيات الموجودة اي العارضة لاجزاء السلسلة فمسلم انها غير متناهية وضعف الآحاد
لكن ليست الزيادة بعد انصرام آحاد المزيد عليه بل الزيادة انما هي في الخلال لان كل اثنين اثنين من هذه المجموعات
زائد على كل واحد واحد وان اراد ان العقل يجمع هذه الاثنينيات فيحصل سلسلة ويجمع الآحاد فيحصل سلسلة ويحكم بان آحاد السلسلة الاولى ضعف آحاد
الثانية وزيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه فهذا الجمع والحكم من اختراعات العقل فلا يلزم منه التناهي في نفس الامر انتهى وانت تعلم ان ما افاده
بمعزل عما اراد الشارح اذ غرضه انه لو وجدت جملة اثنينيات غير متناهية وجدت جملة وحدات غير متناهية ايضاً ولا ريب في ان
جملة الاثنينيات على هذا التقدير جملة موجودة معروضة لعدد معين قطعاً ولا في ان جملة الوحدات ايضاً جملة موجودة معروضة
لعدد معين ولا في ان عدد جملة الوحدات ضعف عدد جملة الاثنينيات وكون العدد ضعف العدد الآخر انما يتصور بعد انصرام ذلك
العدد الآخر فيلزم تناهيه وقد فرض غير متناه وليس كلامه في ان الاثنينيات ضعف الوحدات فيكون زيادة الاثنينيات على
الوحدات في الخلال لا بعد انصرام آحاد المزيد عليه كما زعم ولعله قدس الله سره فهم من قول الشارح ويجب ان يكون آحاد
احدى الجملتين اضعف من آحاد الاخرى ان المراد انه يجب ان يكون الآحاد الموجودة في الاثنينيات وهي التي هي اجزاء
الاثنينيات اضعف من آحاد جملة الوحدات لان الاثنين ضعف الواحد فآحاد جملة الاثنينيات ضعف آحاد جملة الوحدات
وليس مراد الشارح ذلك بل مراده انه لو كانت جملة الاثنينيات الغير المتناهية موجودة وجدت جملة الوحدات الغير المتناهية
وكان عدد آحاد جملة الوحدات ضعف عدد آحاد جملة الاثنينيات لان آحاد جملة الاثنينيات هي الاثنينيات فان كل اثنينية واحد من تلك الجملة
فالاثنينيات هي آحاد تلك الجملة ولا ريب في انها نصف آحاد جملة الوحدات فعدد الوحدات ضعف عدد الاثنينيات وذلك
لا يتصور الا اذا كان عدد الاثنينيات قابلاً لان يزاد عليه فيكون متناهياً وقد نص الشارح على ما ذكرنا في الحاشية المنوطة بقوله
وزيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه حيث قال لا يقال ان زيادة جملة الوحدات مندرجة في الاثنينيات اذ هذه الوحدات

المتضاعفة اجزاء لها فسلسلة الاثنينيات مشتملة على تلك الوحدات الزائدة من المبدء الى مالا يتناهى لانا نقول العدد و
الوحدة مما يتكرر نفسه فآحاد كل واحد من الجملتين معروضة للوحدات فكما ان كل وحدة واحد كذلك كل اثنين واحد من جملة
الاثنينيات الكثيرة ولا ريب في ان عدد آحاد الوحدات ضعف عدد آحاد الاثنينيات المأخوذة من سلسلة تلك الوحدات و
اعتبار الزيادة بعد انصرام آحاد المزيد عليه اذ المبدء لا يقبلها والاوساط منتظمة متوالية الى آخر المقدمات انتهى هذا وقد بان
بما ذكر من البيان تقرير آخر للدليل وهو انه لو وجدت كثرة غير متناهية كانت معروضة لعدد معين البتة وكان عدد الاثنينيات
الموجودة في جملة الوحدات الغير المتناهية نصف ذلك العدد العارض فتلك الكثرة الغير المتناهية وكون العدد نصفا للآخر انما يتصور اذا كان ذلك العدد
متناهيا فيكون نصف السلسلة الغير المتناهية متناهيا وتناهي نصفه يستلزم تناهي نصفه الباقي ضرورة تساوي النصفين فيكون مجموع النصفين متناهيا
لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فافهم **قوله** فاذا ضعفنا ذلك العدد قال في الحاشية يمكن ان يقال اذا ضممنا
اليها مثلها مرة اخرى والا كانت متناهية صار العدد العارض للمجموع ازيد من عدد الاصل بالضرورة وزيادة العدد على العدد
لا يتصور الا بعد انصرام آحاد المزيد عليه لان المبدء لا يقبل الزيادة اذ ليس ما دونه عدد والاوساط منظومة على التوالي
لان بين الواحد والثلثة ليس الا الثاني وبعد الثالث ليس الا الرابع وهكذا فهي في الجانب المقابل للمبدء وهي على تقدير
اللاتناهي محال فيجب ان يكون متناهيا وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود وهذا النحو من التضعيف بمعنى ضم الآحاد الا اخر الى
الاصل لو كانت متناهية مما لا يستحيل عند العقل فينبغي ان يراد من التضعيف الاجمالي هذا المعنى وهو كاف لاتمام الدليل
بلا مؤنة التكلف والتعسف ويراد بالاجمال عدم تعيين آحاد المزيد متناهية كانت ولا واعتبر كونه عقليا بناء على انه لا يجب
وجود الآحاد المزيدة في الخارج محققا بل يكفيه تقديره وفرض الممكن لا يستلزم المحال وبالجملة اتمام الدليل لا يتوقف
على الترتيب الاجتماع بين تلك الامور في زمان او آن بل يكفيه الاتساق وانتظام مراتب الاعداد العارضة لها
مع مجرد حكم العقل بحصول الزيادة فيها بانضمام قدر ما اليها ولو كان متناهيا انتهى انت تعلم ان ما ذكره وان كان كافيا
لاتمام الدليل بلا مؤنة التكلف والتعسف لكن حمل كلام المصنف عليه لا يخلو عن تكلف من حمل التضعيف على مطلق الزيادة
والاجمال على عدم تعيين المزيد والعقلي على الفرضي **قوله** ومن ههنا يقترح اعلم ان البراهين المقامة على ابطال التسلسل
منها ما لا ينهض الا على ابطال لاتناهي الكميات المتصلة كالبرهان السلمي وكبرهان المسامتة ومنها ما لا ينهض الا على
ابطال لاتناهي الاعداد كبرهان التضعيف وبرهان الزوجية والفردية وبرهان التضاعف ومنها ما هو ناهض على
ابطال لاتناهي الابعاد والاعداد كبرهان التطبيق فبرهان التضعيف غير ناهض على ابطال البعد الغير المتناهي لانه ليس
معروضا للعدد والغير المتناهي الا بعد فرض الاجزاء الغير المتناهية فيه وفرض الاجزاء الغير المتناهية فيه فرضا اجماليا عقليا لا يستلزم

فعلية تلك الاجزاء على تقدير تحقق البعد الغير المتناهي ولما لم يكن تلك الاجزاء بالفعل على ذلك التقدير لم تكن معروضة
للعدد ولما لم تكن معروضة للعدد لم يكن تضعيف عدده اذ لا عدد له واما تضعيف كميته الغير المتناهية في الامتداد الواحد
بالعدد فامكانه ممنوع لا بد لاثباته من دليل فلاح ان وجود الامور الغير المتناهية بالغير لا بنفسها بل بمنشأ انتزاع غير باطل
ببرهان التضعيف كما زعمه الشارح لان وجود الغير المتناهي بالعدد وبمنشأ الانتزاع ليس وجود الغير المتناهي بالعدد بالحقيقة
كيف ولو بطل وجود الغير المتناهي بالعدد وبمنشأ انتزاعه بهذا البرهان لبطل لاتناهي اجزاء الجسم المتناهي المقدار التي هي
اجزاء لا متناهية بالقوة فانها ايضا غير متناهية بالعدد موجودة بمنشأ الانتزاع فلاتناهي الكمية بحسب المقدار انما يبطل ببراهين
اخر كبرهان المسامتة وبرهان التطبيق فلاح سقوط ما ذكره الشارح **قوله** ولا يختص بالجاعلات **اعلم** ان برهان التضعيف انما
يجري فيما خرج من القوة الى الفعل على صفة اللاتناهي وكان معروضا للعدد فلاتناهي العلل الجاعلة والشرائط والمصححات
والحوادث اللامتناهية من طرف الازل باطل بهذا البرهان سواء كانت مجتمعة او متعاقبة لان كل ما خرج من القوة الى
الفعل معروض للعدد فلو كان ما خرج من القوة الى الفعل غير متناه من جانب الماضي كان معروضا للعدد الغير المتناهي فلينهض البرهان على ابطاله
ولا يطلع لاتناهي الحوادث في جانب المستقبل لان معنى لاتناهيها في جانب المستقبل انها غير واقفة عند حد فكل ما يخرج من القوة الى الفعل
يكون متناهيا لكن لا انتهاء معين ومعروضا للعدد وكل ما هو لم يخرج من القوة الى الفعل ليس متناهيا ولا معروضا للعدد
فلا يظهر الخلف هناك اذ ما وجد بالفعل معروض للعدد ولا استحالة في قبوله التضعيف لكونه متناهيا وما لم يوجد بالفعل ليس
معروضا للعدد فضلا عن ان يكون قابلا للتضعيف بخلاف لاتناهي الحوادث في جانب الماضي فانها لو كانت غير متناهية
كانت معروضة للعدد لكونها خارجة من القوة الى الفعل فيقوم البرهان على ابطال لاتناهيها هذا ما يحكم به النظر الجليل واما النظر
الدقيق فيحكم بان اللاتناهي في جانب الماضي واللاتناهي في جانب المستقبل سيان فانه اما ان يقال ان الماضي
والاستقبال عبارة عن العدم حقيقة حتى يكون الماضي معدوما حقيقة عدما بعد الوجود والمستقبل معدوما حقيقة عدما
قبل الوجود او يقال ان الماضي والمستقبل موجودان في وعاء الدهر وحاق الواقع ويكون المضي وكذا الاستقبال
عبارة عن الغيبوبة الزمانية فالحوادث الماضية وكذا الحوادث المستقبلة كلها موجودات في الواقع فتكون معروضة للعدد
في الواقع فلو كانت غير متناهية كانت معروضة للعدد الغير المتناهي فاذا ضعف كان عدد التضعيف زائدا عليه فيكون متناهيا
هف فعلى هذا التقدير كما ينتهض البرهان على ابطال لاتناهي الحوادث في جانب المضي ينتهض على ابطال لاتناهيها في
جانب الاستقبال فقد لاح ان ما تجشمه صاحب الافق المبين من انتهاض براهين ابطال التسلسل على ابطال
لاتناهي الحوادث في جانب المضي لوجودها في وعاء الدهر وعدم انتهاضها على ابطال لاتناهيها في جانب الاستقبال

من خرافاته الوهمية كيف والحوادث الماضية والحوادث المستقبلة سواسية في وجودها في وعاء الدهر والانصرام والانعدام
في افق الزمان بلا فرق بينهما كما لا يخفى ووضح ان البرهان ناهض على ابطال راي الحكماء القائلين بقدم الزمان ولا تناهي
امتداده في جانب الماضي وكون الزمان مع ما فيه موجودا في وعاء الدهر وكونه ابديا لا متناهيا في جانب الاستقبال ولا
ينتهض على ابطال راي المتكلمين القائلين بابدية العالم ولا تناهيه في جانب الاستقبال لانهم لا يقولون بكونه موجودا
في وعاء الدهر بل المستقبل عندهم معدوم محض فليس موجودا حتى يكون معروضا للعدد فيساق البرهان وكل ما يخرج
من القوة الى الفعل فهو متناه ثم انه ينقضي وينعدم ثم يخرج من القوة الى الفعل قدر آخر متناه وهكذا فما افاده خاتم الحكماء
قدس سره من ان الفلاسفة جوزوا تسلسل المتعاقبات من جانب الماضي وانكروا جريان البراهين فيها الا عدم جريان هذا
البرهان فلان سلسلة المتعاقبات بتمامها غير موجودة انما الموجود قدر متناه لان كل قدر وجد منها انما وجد بعد انعدام
قدر موجود قبله فالسلسلة الغير المتناهية المتعاقبة مجموعة مركبة من القدر الموجود والمعدوم فلا تقبل تضعيف في نفس الامر بعدها
وهل هذا الا كتضعيف المجموع من الواقعي والاعتباري واذا تقرر هذا فنقول ان من شرط جريان هذا البرهان الاجتماع وح لا ينفع ههنا
اي في ابطال التسلسل في مبادي النظر فان مبادي النظر من معدات المطالب لا يجب اجتماعها اصلا واذا لم تجتمع لا يجري فيها
هذا البرهان انتهى لا ادري محصله فان الفلاسفة لما ذهبوا الى وجود المتعاقبات بحسب الوجود الزماني في وعاء الدهر بلا تعاقب
فلا مجال لانكار انتهاض البراهين على ابطال التسلسل فيها لاجتماعها في وعاء الدهر وترتبها بالطبع او بالعلية اما جريان هذا البرهان
فيها فظاهر اذ المتعاقبات لما كانت موجودة بتمامها في وعاء الدهر كانت معروضة للعدد فيكون عددها قابلا للتضعيف فلا يكون
الا متناهيا وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود وقوله فالسلسلة الى آخره ان اراد به ان سلسلة المتعاقبات الغير المتناهية
مركبة من الموجود والمعدوم الصرف فهو غير مستقيم على راي الفلاسفة اذ جميع المتعاقبات موجودة عندهم في وعاء الدهر وان اراد به
انها مركبة من الموجود والمعدوم الزماني فلا نسلم انه لا يقبل التضعيف في نفس الامر بالمعنى الذي نحن بصدده ضرورة انها معروضة
للعدد وكل عدد قابل للتضعيف فيكون عددها متناهيا وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود ثم ظاهر كلامه يدل على انه لا بد في
جريان هذا البرهان من قبول المتعاقبات انفسها للتضعيف وليس الامر كذلك اذ لا حاجة بنا الى تصحيح ذلك بل يكفينا ان تقبل
انها معروضة للعدد وعددها قابل للتضعيف فهو متناه وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود وقد صححنا قبول كل عدد للتضعيف
فيما سبق فقد ظهر ان هذا البرهان نافع فيما نحن فيه اي ابطال التسلسل في مبادي النظر وان جاز ان لا تجتمع فافهم **قوله** انما
يجري فيما هو معروض العدد هذا البرهان وما يحذو حذوه كبرهان الزوجية والفردية انما يجري في العدد او في ما هو معروض للعدد
فهذا البرهان يقتضي بكون العدد متناهيا لاجل كونه قابلا للتضعيف وعدم امكان التضعيف من دون تناهي المزيد عليه المتناهي

المعدودات فانما يدل عليه باستلزام تناهي العدد تناهي المعدود وكذا برهان الزوجية والفردية فان حاصله انه لو وجدت امور
غير متناهية بالفعل كانت معروضة للعدد قطعا والعدد اما زوج فينقسم بمتساويين م النصف الاول متناه لكونه محصورا بين المبدء
ومبدء النصف الثاني وكذا النصف الثاني لتساوي النصفين م او مجموع المتناهيين متناه فالكل متناه واما فرد فبانتقاص واحد
يصير زوجا فيؤل الى الاول ويساق الكلام الى آخره فهذا البرهان ايضا يبطل تناهي العدد اولا وتناهي المعدود بواسطته
فان الزوجية والفردية من الاعراض الاولية للعدد وانما يوصف بهما المعدود بواسطته فقد وضح ان هذا البرهان لبطلان
لاتناهي العدد وبواسطته لبطلان لاتناهي المعدود فكل ما هو معروض للعدد فانه متناه بهذا البرهان سواء كان من الماديات
او من المجردات او مختلطا من القبيلتين م القول بان معروض العدد انما هو الطبيعة المادية سخيف باطل كما ستقف انشاء الله
تعالى هذا وليعلم انه قد عد برهان الزوجية والفردية من البراهين الموقوفة بها وقد يشكك فيه تارة بانه يجوز ان يوجد كثرة غير
متناهية ولا تكون معروضة للعدد وقد نبهناك على فساد هذا الوهم فيما سبق فتذكر وتارة بان الزوجية والفردية من خواص العدد
المتناهي واجيب عنه بانهما نقيضان فكيف يرتفعان واعترض عليه خاتم الحكماء قدس سره بان الزوجية الانقسام بمتساويين
والفردية الانقسام الى زائد وناقص بواحد او عدم الانقسام بمتساويين عما من شانه الانقسام بهما بعد الزيادة او النقصان م غير
المتناهي لا ينقسم الا بقسمين احدهما متناه والآخر غير متناه زائد على القسم المتناهي بمراتب غير متناهية فغير المتناهي لا يتصف
لشيء من الزوجية والفردية ولو تنزلنا وسلمنا ان الفردية عدم الانقسام بمتساويين فنقول هذا المفهوم اعم مما احد قسميه ناقص
بواحد ومما احد قسميه ناقص بازيد من احد والذي يصير منقسما بمتساويين بزيادة واحد او نقصانه هو القسم الاول لا الثاني وغير
المتناهي فرد بهذا المعنى كيف وغير المتناهي انما ينقسم الى متناه والى غير متناه ولا يصير المتناهي بزيادة واحد غير متناه ولا غير المتناهي
بنقصان واحد متناهيا فلا يصير بزيادة واحد او نقصانه زوجا وانما هذا الحكم فيما اقسامه زائد وناقص بواحد هذا كلامه الشريف وهذا
الكلام في غاية الدقة والمتانة فان قيل ان غير المتناهي اذا نقص منه واحد يصير متناهيا قطعا لانه اذا نقص منه واحد تحقق مرتبة
من مراتب العدد غير المرتبة التي كانت قبل نقصانه فتلك المرتبة التي حصلت بعد النقص الواحد تكون اقل من المرتبة
المشتملة على تلك المرتبة وذلك الواحد فتكون متناهية لكونها قابلة لان يزاد عليه عدم امكان الزيادة على شيء بدون تناهيه
واذا كانت تلك المرتبة متناهية كانت المرتبة التي تشتمل عليها وعلى ذلك الواحد ايضا متناهية لانها زائدة على المتناهي بواحد م الزائد
على المتناهي بقدر متناه متناه فلا يصح قوله ولا غير المتناهي بنقصان واحد متناهيا قلت هذا دليل على حياله لابطال اللاتناهي
العدد بالفعل لا تعلق له ببرهان الزوجية والفردية وكلامه قدس سره على ذلك البرهان كما لا يخفى **قوله** اذ معروضهما
بالحقيقة هي الطبيعة المشتركة اعلم انهم ذهبوا الى ان العدد عرض فانه عبارة عن الكم المنفصل م ان العرض الواحد لا يقوم بأكثر

من موضوع واحد فاورد عليهم ان العدد عرض قائم باكثر من موضوع واحد فاجابوا عنه بان المقصود هو ان العرض الواحد لا يقوم بالكثير بان يكون كل واحد من الكثير موضوعا للعدد بالاستقلال حتى يكون هناك عرض واحد وموضوعات كثيرة واما قيام عرض احد بمجموع اشياء بان يكون الموضوع هو المجموع فليس ذلك مستنكر والعدد انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد واحد وزعم بعض المتاخرين ان هذا الجواب غير تام اذ المجموع حقيقة غير محصلة والعدد حقيقة محصلة فلو كان الامر كما ذكروا لزم قيام المحصل بغير المحصل فسلك مسلكا آخر للتفصي عن الايراد وقال ان موضوع العدد هي طبيعة النوع وهي واحدة وانكر عروض العدد للطبيعة المجردة لانها غير قابلة للاشتراك ومعروض العدد يجب ان يكون طبيعة مشتركة بين معروضات الواحدات والطبيعة المشتركة بينها هي الطبيعة المادية ولا يذهب على ذي مسكة ان جل ما ذكره وذهب اليه لا ينبغي ان يعبأ به فضلا عن ان يعول عليه اما اعتراضه على جواب القوم بلزوم قيام المحصل بغير المحصل فلانه لا دليل على بطلان اللازم كيف وكثير من الاعراض كالنسب نحو المغايرة وغيرها قائمة بمجموع اشياء متغايرة بحسب الحقائق والمجموع لا ريب في كونه حقيقة غير محصلة ولا مساغ ههنا للقول بكون محل تلك الاعراض الطبيعة المشتركة بين تلك الاشياء فيكون تلك الاعراض التي هي حقائق محصلة قائمة بما ليس بحقيقة محصلة واما جوابه الذي تجشمه فلوجوه الاول ان العدد عبارة عن مجموع الآحاد فمحله اعني منشأ انتزاعه هو مجموع محال الآحاد ومناشي انتزاعها فلا سبيل الى انكار كون محل العدد هو المجموع فاذا وجد زيد وعمرو وخالد مثلا انتزع العقل من كل منها واحدا فيتحقق ثلثة آحاد منتزعة من ثلثة رجال فمعروض الثلثة وموضوعها هو مجموع الرجال لا غير الثاني ان العدد عرض والعرض يتشخص بتشخص محله فلو كان محله وموضوعه هي الطبيعة النوعية الكلية لزم تشخص العرض بدون تشخص المحل واللازم خلاف باطل اتفاقا الثالث ان معروض العدد قد يكون مجموع امور لا يكون بينها ذاتي مشترك اصلا كما يقال الاجناس العالية عشرة فلا مجال هناك للقول بان معروض العدد طبيعة مشتركة وبالجملة فجل ما زعمه هذا القائل سخيف باطل ليس تحته طائل **قوله** انما هي طبيعة مادية هذا بناء على ما اشتهر بين الفلاسفة من ان الطبيعة النوعية انما يتكثر افرادها وتشخصاتها اذا كانت مادية وان اختلاف تشخصات افرادها يستند الى اختلاف استعدادات موادها كما سياتي انشاء الله تعالى وستعرف انشاء الله سبحانه ما هو الحق في ذلك **قوله** وانت خبير بما فيه قال في الحاشية اذ الفرق بين الكثرة بحسب المصداق والكثرة بحسب الاجزاء بين اذ معروض هذه بحسب الحقيقة هي مجموع الآحاد المحضة فلا يلزم ان يكون ههنا طبيعة واحدة مشتركة فضلا عن كونها مادية وما حققه المحققون انما هي في الكثرة بحسب الافراد والمصداق فيقال العقول عشرة وكثيرة يعني ان مجموع آحادها كذلك لا ان ههنا طبيعة واحدة مشتركة بينها هي العقل هذا اذا قلنا ان لكل واحد منها ماهية نوعية بسيطة منحصرة في فرد وفيه نظر لان الكلية والجزئية من عوارض الكم حقيقة فمجموع الآحاد المحضة يكون معروضا للعدد بالضرورة وهو يستدعي طبيعة مشتركة بينها فتامل ففيه نظر دقيق بعد انتهى

WWW.NAFSEISLAM.COM

ولعل حاصل النظر المنصوص عليه بقوله ففيه نظر ان الكلية والمجموعية وما يقابلهما اعني الجزئية من عوارض الكم بالذات فهما من عوارض
العدد بالذات فمجموع الآحاد المحضة التي هي اجزاء كثيرة لذلك المجموع انما يصير كلا ومجموعا بعروض العدد اياه وعروض العدد
اياه انما يمكن ان كان بين اجزاء ذلك المجموع طبيعة مشتركة لما عرفت سابقا من ان موضوع العدد هي الطبيعة المشتركة والالزم
قيام عرض واحد بالكثير اذ قد وجب ان يكون بين اجزاء مجموع الآحاد الذي فرض معروضا للعدد طبيعة مشتركة فلا يجدي الفرق
بين كثرة الافراد وكثرة الاجزاء شيئا اذ كما ان كثرة الافراد تستدعي طبيعة مشتركة بينها كذلك كثرة الاجزاء تستدعي طبيعة مشتركة
بينها بلا فرق ولعل النظر المشار اليه بقوله فتأمل فعليه نظر دقيق بعد هو انه يصح ان يقال العقول عشرة مع انها لا تشترك في
طبيعة مادية فعلم ان الاتصاف بالكثرة غير مختص العروض بالطبيعة المادية كما زعمه بعض المتاخرين الذي نقل الشارح كلامه
وانت تعلم ان الكثرة على نحوين الاول الكثرة بحسب الاجزاء وهي من شان المركبات والمجموعات والثاني الكثرة بحسب المصداق
والافراد وهي من شان الكليات والنحو الثاني اعني الكثرة بحسب الافراد على قسمين الاول كثرة الكلي بحسب افراده التي ذلك
الكلي ليس عرضيا له كما يقال الانسان كثير بحسب الافراد بمعنى ان افراده التي هو نوع لها كثيرة والثاني كثرة الكلي بحسب
افراده التي ذلك الكلي عرضي لها كما يقال الكاتب كثير بحسب الافراد بمعنى ان ما يصدق هو عليه من الافراد الانسانية كثير
فالكثرة بحسب الاجزاء وان استلزمت ان يكون معروضها معروضا للعدد لكن لا تستلزم ان يشترك الاجزاء في طبيعة ولا
يستلزم عروض العدد لشئ ان يكون بين اجزائه طبيعة مشتركة فانه يمكن ان يقال مثلا زيد واحد والسواد واحد وهما اثنان
فذانك الاثنان كثير بحسب الاجزاء معروض للعدد كما لا يخفى وليس بين زيد وبين السواد طبيعة مشتركة ولا مساغ لانكار عروض
العدد لهما كيف وكل منهما واحد قطعا والوحدان هما الاثنان فقد عرض لهما العدد واشتراك مفهوم عرضي بينهما مع عدم اشتراكهما
في طبيعة جوهرية لا يجدي من ذهب الى ان معروض العدد طبيعة مشتركة مادية نفعا اذ لا يلزم من اشتراك اثنين في الشيئية
والوجود وغيرهما من المفهومات العامة اشتراكهما في طبيعة مادية كما لا يخفى واما الكثرة بحسب الافراد فهي ان كانت من النحو
الثاني فلا يجب عنها ان يكون بين تلك الافراد طبيعة ذاتية مشتركة اصلا فضلا عن ان يكون طبيعة مادية مشتركة بينها كما
زعم فان الشئ والموجود والمعلوم مثلا كثير بحسب الافراد وهي جواهر واعراض ولا اشتراك بين الجواهر والاعراض في ذاتي
اصلا وان كانت من النحو الاول وجب ان يكون تلك الافراد مشتركة في ذاتي لكن لا يجب اشتراكها في طبيعة مادية فان الجوهر مثلا
ذاتي لما تحته وكثير بحسب الافراد وافراده مجردات كالعقول وماديات كالاجسام والمجردات والماديات لا تشتركان في طبيعة
مادية وكذا المجردات في انفسها لا تشترك في طبيعة مادية وكذا الكيف جنس عال لما تحته وكثير بحسب الافراد مع ان الكيفيات القائمة
بالمجردات لا تشارك الكيفيات القائمة بالماديات في طبيعة مادية الا ان يقال ان التعلق بالموضوع في الاعراض ينوب مناب التعلق

بالمادة فقد وضح بهذا التفصيل ان ما زعمه بعض المتاخرين من كون معروض العدد والكثرة هي الطبيعة المادية لايصح مطلقا سواء
اريد بالكثرة الكثرة بحسب الافراد او اريد بها الكثرة بحسب الاجزاء او اعم منهما وان ما يشعر به كلام الشارح فى الحاشية من
ان الكثرة بحسب الاجزاء لا تستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية وان الكثرة بحسب الافراد تستلزم
ان يكون هناك طبيعة مشتركة مادية فى غاية السخافة اذ قد عرفت ان الكثرة بحسب الاجزاء والكثرة بحسب الافراد سيان لا
فرق بينهما فى ذلك الحكم وما ذكر من النظر فى غاية السقوط اما اولا فلما عرفت من ان عروض العدد وعروض الكثرة لا يستدعي
طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية واشتراك عرضى لا يجدى لان معروض العدد هو الذى يكون منشاء لانتزاعه
ومنشاء انتزاعه هي الآحاد لا العرضى المشترك بينها اذ لا تحقق لذلك العرضى الا بالعرض بتحقق تلك الآحاد المعروضة لذلك
العرضى على ان الكلام فى ان عروض العدد يستدعى اشتراك طبيعة مادية واشتراك عرضى بين اثنين لا يستلزم اشتراك
طبيعة مادية بينهما واما ثانيا فلان كون الكلية والجزئية اولا وبالذات من عوارض الكم وان اشتهر بين جمهور الفلاسفة لكنه غلط
فاحش لان الكم المنفصل هو العدد امر انتزاعى لا تحقق له فى الواقع وانما التحقق لمنشاء انتزاعه لتالفه من الوحدات التى
هى انتزاعية فمصداق التعدد والكلية والجزئية اولا وبالذات هو منشاء انتزاع العدد لا العدد نفسه واما ثالثا فلان المقدمة القائلة
الكلية والجزئية من عوارض الكم حقيقة مستدركة لا مدخل لها حتى لو اسقطت تم الكلام اذ حاصله ان الاجزاء لكونها كثيرة معروضة
للعدد بالضرورة وعروض العدد يستدعى اشتراك الطبيعة بينها بناء على ما زعم **قوله** ويمكن الاستدلال ببرهان التضايف حاصل
هذا البرهان انه على تقدير لاتناهى العلل فى جانب الازل او لاتناهى المعلولات فى طرف المستقبل يلزم زيادة عدد احد المتضايفين
على عدد المتضايف الآخر واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو فرض ان المعلول الفلانى مثلا له علة مستندة الى علة سابقة وهى
الى اخرى سابقة وهكذا الا الى نهاية تحقق فى ذلك المعلول معلولية البتة وليس فيه علية لانا فرضناه المعلول الآخر واما ما فوقه
ففى كل من آحاد تلك السلسلة اللامتناهية علية بالقياس الى ما تحته ومعلولية بالقياس الى ما فوقه فيكون هناك معلولية زائدة
ويكون عدد المعلوليات اكثر من عدد العليات بواحد وكذا لو فرض ان العلة الفلانية علة اولى سابقة على معلول وهو علة
لمعلول آخر وهو لثالث وهكذا الى نهاية بالفعل لزم بالضرورة ان يكون عدد العليات اكثر من عدد المعلوليات بواحد اذ فى
العلة الاولى علية وليس فيها معلولية وفيما دونها الى لا نهاية يتحقق فى كل من آحاد السلسلة علية ومعلولية معا واما بطلان
اللازم اعنى زيادة عدد احد المتضايفين وههنا العلية والمعلولية على عدد المتضايف الآخر فلان التضايف نسبة لا تتحقق
الا بين اثنين ومن الضرورى ان يكون بازاء كل واحد من آحاد المتضايفين واحد من آحاد المتضايف الآخر فيجب تساوى عدد
المتضايفين بالضرورة ولعلك قد تفطنت مما ذكرنا بان هذا البرهان كما يبطل لاتناهى الحوادث فى جانب الازل يبطل

لاتناهيها في جانب المستقبل فبطل به مذهب الفلاسفة القائلين بازلية العالم والبطلان جميع الحوادث من الازل الى الابد موجودة في وعاء الدهر عندهم مع تحقق العلية والمعلولية فيما بينها فاذا عين واحد من آحاد السلسلة اللامتناهية وقيس الى علله السابقة كان معلولا صرفا وماقبله علة ومعلولا معا ولو اذا قيس الى معلولاته اللامتناهية كان علة صرفة وما تحته علة ومعلولا معا فيلزم زيادة عدد احد المتضائفين على عدد المتضائف الآخر على التقديرين وكذا يبطل مذهب القائلين بحدوث العالم مع القول بلاتناهيه في جانب الابد ووجود الحوادث في وعاء الدهر كلها هو مذهب صاحب الافق المبين ولا فرق بين لاتناهي الحوادث في جانب الازل وبين لاتناهيها في جانب الابد في جريان هذا البرهان والقول بان اللاتناهي في جانب الاستقبال انما هو بمعنى انه لايقف على حد لايتعداه بخلاف اللاتناهي في جانب المضي اذ الحوادث الماضية قد خرجت من القوة الى الفعل فلا يتصور لاتناهيها بهذا المعنى في غاية السقوط لان اللاتناهي بالمعنى الذي انما يتصور بحسب الامتداد الزماني لا بحسب الوجود الدهري والكلام في وجودها الدهري نعم لايبطل بهذا البرهان مذهب المليين القائلين بابدية العالم لان الحوادث المستقبلة غير متناهية باللاتناهي اللاتقفي عندهم وحديث وجودها في الدهر كما يراه الفلاسفة من افاحش الاباطيل عندهم **قوله** وفيه نظر توهم الناظرون في برهان التضائف ان محصل البرهان انه على تقدير لاتناهي العلل او لاتناهي المعلولات يلزم تحقق معلول آخر تحقق فيه المعلولية دون العلية او تحقق علة اولى تحقق فيها العلية دون المعلولية فيلزم تحقق المعلولية بدون العلية او العلية بدون المعلولية فيلزم تحقق احد المتضائفين بدون الآخر ثم اعترضوا على البرهان بان العلية المضائفة للمعلولية المتحققة في المعلول الاخير هي العلية المتحققة في علته السابقة عليه وهي متحققة وكذا المعلولية المتضائفة للعلية المتحققة في العلة الاولى هي المعلولية المتحققة في معلولها المتاخر عنها فلا يلزم تحقق احد المتضائفين بدون الآخر نعم لو كان مضائف المعلولية المتحققة في الشئ العلية المتحققة في ذلك الشئ ومضائف العلية المتحققة في الشئ المعلولية المتحققة في ذلك الشئ لزم من تحقق المعلول الاخير مع لاتناهي العلل وتحقق العلة الاولى مع لاتناهي المعلولات وجود احد المتضائفين بدون الآخر وهذه الشبهة انما تتوجه على ما فهموا من البرهان ولا مساس لها بما قررناه كما لايخفى فتفكر فانه دقيق قال في الحاشية ان قيل ان لزوم الزيادة بين لانا نعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه الى ما لايتناهى علة ومعلول معا قلنا انما يلزم الزيادة باعتبار علية ما فوق المعلول الاخير مع معلوليته التي غير مضائفة لها بل هي اجنبية بالقياس الى هذه العلية وهكذا في كل فوقاني واذا لم تعتبر مع تلك الاجنبية بل مع مضائفها فلا يلزم الزيادة فلزومها مع اعتبار الاجنبي لاينافي ما تقتضيه التضائف من التكافؤ وجودا وعدما في الواقع لا ايقال بعد ثبوت المساواة بحسب العدد بين المتضائفين نقول ان عددهما متكافيان فيما فوق المعلول الاخير مع قطع النظر عن تطبيق احد المتضائفين بمضائفه الآخر

فبقي في المعلول الآخر معلولية لا يكافي لها عدد فيلزم ان يتحقق شيء من المتضايفين في السلسلة المفروضة بدون مضايفه فلا يتكافيان في الوجود ايضا وان لم نقدر على تعيينه فلا اشكال اذ ليس الكلام في تطبيق احد المتضايفين مع متضايفه الآخر بل في تطبيق عدد احدهما مع عدد الآخر مع عزل النظر عن كونه متضايفا اولا انا نقول لا ريب في ان الكلام في تطبيق احد المتضايفين مع الآخر لا مع الاجنبي فلو قطع النظر عن كونه مضايفا فلا نسلم الاستحالة في التزايد والتناقص اذ التساوي والتكافؤ في العدد من لوازم المتضايفين من حيث هما متضايفان فيجوز ان يكون عدد العليات ازيد وعدد المعلوليات انقص فيما فوق الاخير ووجود واحد من كل منهما مع واحد من الآخر لا يقتضي التساوي لان عدم تناهيهما يقتضي ان لا يقف التطابق على حد سواء كان احدهما زائدا او لا الا ترى ان الشهور اكثر من السنين مع ان الآحاد لا تقف في التطبيق مع الشهور على حد غاية الامر ان مرتبة الزائد لا تتعين فتفكر تفكرا صحيحا انتهى وانت تعلم ان جل ما ذكره سفسطة لان لنا مقدمات صادقة في الواقع قطعا الاولى ان العلية والمعلولية متضايفتان الثانية انه لا يمكن تحقق احد المتضايفين وتعقله بدون تحقق الآخر وتعقله الثالثة ان مضايفا واحدا لا يمكن ان يكافي ويوازي اكثر من واحد بل يجب ان يكون بازاء واحد من آحاد المتضايفين واحد من آحاد المتضايف الآخر فحسب فلا يمكن ان يكون بازاء علية واحدة معلوليتان او اكثر او بازاء معلولية عليتان او اكثر وهذه المقدمات الثلث ضرورية غير قابلة للمنع وبعد تمهيدها نقول لو وجدت علل غير متناهية وتسلسلت من دون ان يكون هناك علة اولى وانتهت السلسلة الى المعلول الآخر الذي هو معلول محض او ابتدرت سلسلة من العلة الاولى وتمادت لا الى نهاية اخيرة ولم يوجد هناك معلول آخر كان على الاول عدد المعلوليات زائدا على عدد العليات وعلى الثاني عدد العليات زائدا على عدد المعلوليات واللازم باطل اما الملازمة فلانه على تقدير وجود السلسلة اللامتناهية باسرها في الواقع يكون معروضات المعلولية اكثر عددا من معروضات العلية بواحد على التقدير الاول اذ المعلول الآخر معروض للمعلولية فقط وكل واحد مما فوقه معروض للعلية والمعلولية معا ويكون معروضات العلية اكثر عددا من معروضات المعلولية على التقدير الثاني اذ العلة الاولى معروضة للعلية فقط وكل واحد مما دونها معروض للعلية والمعلولية معا فعلى التقديرين يكون عدد احد المتضايفين اعني العلية او المعلولية زائدا على عدد الآخر في تلك قطعا واما البطلان اللازم فلان المضايف الزائد المتحقق في تلك السلسلة اعني العلية او المعلولية اما ان لا يكون مضايفا لشيء وهو باطل بالمقدمة الاولى والثانية او يكون مضايفا فمضايفه اما ان يكون خارجا عن تلك السلسلة وهو ظاهر البطلان لانه يستلزم وجود مضايف بدون مضايفه اذ لا تعلق لخارج تلك السلسلة او داخلا في تلك السلسلة فيلزم ان يكون معلولية واحدة مضايفة لعليتين او علية واحدة مضايفة لمعلوليتين وهو باطل بالمقدمة الثالثة ولا يخفى ان ما ذكره لا يمس هذا البيان **قوله** فيجوز ان يكون بين اه حيثية وكل واحد منهما متناه قال في الحاشية وما قيل في الجواب من

ان ہذا الحکم الاجمالی علی وجہ الاستغراق بحیث یتناول الجملۃ ایضاً کما یقال ان بین ہذا الطرف وایۃ نقطۃ تفرض اوحد فیہ دون
الذراع فہذا الخط دون الذراع وہکذا اذا صدق علی الاستغراق الشمولی ان من مبدء السلسلۃ الی ای ما بلغ الترتیب فیہا
دون الخمسین فیصدق ان الجملۃ دون الخمسین والاصل ان الحکم اذا استغرق لکل واحد مطلقاً منفرداً کان او ملحوظاً مع الاجتماع
کان ذلک الحکم علی الجملۃ ایضاً بخلاف ما اذا اختص بکل واحد بشرط الانفراد فانہ قد یغایر حکم الجملۃ فاذا صدق الحکم علی الاستغراق
ان من مبدء السلسلۃ الی ای ما بلغ الوجود والترتیب فیہا متناہ یصدق بالضرورۃ ان السلسلۃ بتمامہا متناہیۃ فلیس بشیء لانہ
ان ارید بقولہ ای ما بلغ الوجود والترتیب اعم من الواقع بین الحیثیتین فالحکم الکلی ممنوع وان ارید کل ما وجد بین الحیثیتین فلا یلزم
تناہی الجملۃ لان الجملۃ لیست کذلک انتہی والحاصل انہ ان استدل بتناہی کل ما وقع بین حیثیتین علی تناہی الکل ازیح
بان حکم الکل الافرادی غیر حکم الکل المجموعی وان استدل بان من مبدء السلسلۃ الی ای ما بلغ الوجود والترتیب فیہا
متناہ علی تناہی الکل منعت ہذہ القضیۃ کلیۃ **قولہ** وقد یبرہن علی ابطال الدور والتسلسل جمیعاً انت تعلم ان اللازم من
ہذا البرہان علی تقدیر الدور والتسلسل ہو وجود ما بالعرض بدون ما بالذات وہذا اللازم وان کان بین الاستحالۃ لکنہ لیس
بابین استحالۃ من الدور کیف وقد ذہب جم غفیر من الحکماء الی تجویز وجود ما بالعرض بدون ما بالذات حیث ذہبوا الی قدم
العالم وتوقف کل حادث علی حادث قبلہ لا الی نہایۃ ولم یذہب احد من البلہ والصبیان الی تجویز الدور فلا یصح تعلیل
استحالۃ الدور باستحالۃ وجود ما بالعرض بدون ما بالذات کما لا یخفی قال فی الحاشیۃ لا یخفی ان البرہان یفید تحقق ما ہو
موجود بالذات کاثبات وجود الواجب تعالی لذاتہ فی سلسلۃ الجاعلات ولا یفید ابطال الامور الغیر المتناہیۃ مطلقاً
کالمعدات والشرائط والمعلولات انتہی لا یخفی ان ہذا الکلام لیس لہ معنی لان ہذا البرہان کما یفید اثبات انتہاء سلسلۃ
الجاعلات الی موجود واجب بالذات کذلک یفید انتہاء سلسلۃ المعدات والشرائط الی معد وشرط سابق علیہ لان
کل ما ہو متوقف علی معد وشرط سابق علیہ فانہ حادث لا محالۃ فاما ان ینتہی سلسلۃ الحوادث فی طرف المبدء الی حادث
لا یکون قبلہ حادث بل یکون ذلک الحادث فائضاً من القدیم بلا واسطۃ معد وشرط فیکون سلسلۃ المعدات متناہیۃ
ولا یکون سبیل الی اللاتناہی المعدات والشرائط او لا ینتہی سلسلۃ الحوادث الی حادث کذلک بل یکون کل حادث مستنداً
الی حادث قبلہ لا الی نہایۃ فیکون کل من الحوادث ما بالعرض بالقیاس الی سابقہ وموقوفاً علیہ لا یکون شیء منہا ما بالذات
فیلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات ولا یمکن القول بانتہاء السلسلۃ الی حادث یکون مستنداً الی الواجب تعالی
بلا توسط حادث حتی یمکن القول بتحقق السلسلۃ لاجل استنادہا الی الواجب سبحانہ لان ذلک خلاف المفروض واذا لم
ینتہ السلسلۃ الی الواجب بالذات امکن عدمہا راساً فلا تکون موجودۃ لان الممکن ما لم یجب لم یوجد ولا یجب ما لم یمتنع

جميع انحاء عدمه لا يمتنع جميع انحاء عدمه مالم يستند الى الواجب بالذات فقد لاح ان هذا البرهان كما يبطل لاتناهي الجاعلات
يبطل لاتناهي الشرائط والمعدات نعم لا يبطل بهذا البرهان لاتناهي المعلولات في جانب الابد لان ما بالذات اعني العلة
الاولى موجود وكل ما هو مسبوق بها فهو ما بالعرض بالقياس اليها انما يلزم على تقدير ابدية العالم وجود ما بالعرض بدون ما
بالذات ولعلك قد تحدست مما ذكرنا ببطلان ما زعمه الحكماء من قدم العالم ولاتناهي الحوادث في جانب الازل وقدم
الانواع بتوارد الاشخاص ومسبوقية كل حادث بحادث قبله وما ارتكبوا في ربط الحادث بالقديم من صدور كل حادث بتوسط حادث
آخر الى لا نهاية ولم يتفطنوا بان هذا ليس من ربط الحادث بالقديم في شيء وانما هو قطع الربط لما عرفت من انه على هذا لا يمكن
القول باستناد الحوادث الى الواجب سبحانه وبسط الكلام في هذا المرام يستدعي خروجا عن المقام هذا وليعلم ان من اقوى
البراهين المشهورة فيما بين الحكماء المأثورة عن القدماء المقبولة عند ارباب التحقيق واصحاب التدقيق البرهان المسمى ببرهان
التطبيق والشارح مع تعرضه لاكثر البراهين الغث منها والسمين والرخيص منها والثمين اعرض عنه اما تساهلا في التفصيل
والتبيين او اتباعا لبعض المتأخرين الزاعمين عدم جريانه في ما لا وضع له والكان زعمه من الاباطيل الغنية عن التوهين
او اذعانا لصاحب الافق المبين فانه قد شيّد بذلك البرهان المتين واما نحن فما نجد من النفس رخصة في تركه راسا ولا نرى في التعرض له
مع اعراض الشارح عنه باسا فلنقرر البرهان ثم نصلح ما عرض لبعض المتأخرين من الطغيان ثم نعالج ما عرض لصاحب الافق المبين من
الهذيان فنقول لو ذهبت سلسلة مرتبة او جملة منفردة لا الى نهاية فلنفرز منها جملة متناهية الى مرتبة معينة حتى يحصل هناك
جملتان متسقتان او متصلتان احدهما مبتدئة من مبدء مفروض للاصل والاخرى من تلك المرتبة المعينة ويكون الجملة الثانية
جزء من الجملة الاولى فاذا اطبقنا بين مبدء الجملتين بحيث لا تختل اتساقهما او اتصالهما تطبيقا اجماليا عقليا بحيث يقع بازاء كل مرتبة
من احديهما مرتبة من الاخرى لا الى نهاية فاما ان يتساوى الجملتان فيلزم تساوي الكل والجزء او يفضل الاولى على الاخرى
ولا سبيل للفضل والزيادة الى المبدء لتطابق المبدئين ولا الى الاوساط لاتساقهما واتصالهما فيجب انتقال الزيادة الى
الجانب الآخر واذ لا يتصور الزيادة على شيء الا بعد انتهائه وانقطاعه وجب انقطاع الجملة الاخرى وانتهاؤها واذ الجملة الاولى
زائدة عليها بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فالجملة الاولى ايضا متناهية هذا تقرير البرهان وهو كما انه ناهض
على ابطال الكميات والتكممات المتصلة اللامتناهية كذلك هو ناهض على ابطال لاتناهي الاعداد والمعدودات المتسقة
سواء كانت مادية او مجردة فهو ناهض على ابطال لاتناهي العلل ولاتناهي الحوادث الموجودة في الدهر المترتبة بحسب
التقدم والتأخر الطبعيين اللامتناهية في جانب الازل كما زعمه الحكماء او في جانب الابد فقط كما توهمه صاحب الافق المبين
ولاتناهي النفوس الناطقة لوجودها مجتمعة وترتبها بحسب حدوثها قال بعض المتأخرين ان هذا البرهان لا يجري الا في

WWW.NAFSEISLAM.COM

الماديات اذ ليس المراد بالتطبيق الا ما يتبادر منه وعهد في العلوم التعليمية استعماله فيه من ايقاع المحاذاة في الخارج او في الوهم بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين تحليلي او تاليفي واقع في امتداد الاتصال او الاتساق كان بحذائه بعض معين يماثله من الآخر ثم انما يظهر الخلف ههنا بلزوم انقطاع الجملتين الناقصة والزائدة اذا تاتي التطبيق بينهما في آن او زمان متناه ولا اخفاء في ان العقل يحكم حكما كليا بامكان التطبيق في الخارج في زمان متناه بين متجانسين متشخصين من المقادير والاعداد المادية المتسقة الموجودة في الخارج من حيث هما كذلك ولو كانا غير متناهيين تطبيق المبدء على المبدء من حيث ينطبق الامتداد على الامتداد فالبرهان ينتهض على استحالة ما يكون فرد المفهوم غير المتناهي من المقادير والاعداد المذكورة هذا كلامه وانت تعلم ان هذا متوهم محض اذ المراد بالتطبيق على ما اشرنا اليه ليس ما زعمه كيف واذا فرضت سلسلة من المعدودات مجردة متسقة مبتدءة من مبدء معين ثم فرضت سلسلة اخرى كذلك كان مبدء الاولى بازاء مبدء الثانية والمرتبة الثانية من الاولى بازاء المرتبة الثانية من الثانية والمرتبة الثالثة من تلك بازاء المرتبة الثالثة من هذه وهكذا ثم اذا فرض ان احدهما ناقصة من الاخرى فلا محالة ينقطع الناقصة ويكون في الزائدة مرتبة ليست في الناقصة ثم انه اذا كانت السلسلتان موجودتين مرتبتين متسقتين وطبق بين مبدئيهما حتى تطابقت السلسلتان تطبيق المبدء على المبدء يظهر انقطاع السلسلتين قطعا سواء كانت السلسلتان من الكميات او المتكممات المتصلة او الاعداد المادية او المجردة بلا فرق اصلا فما ذكره هذا القائل تفرقة بلا فرقان ودعوى بلا حجة وبرهان ثم اعلم ان البرهان كما اشرنا اليه ناهض على ابطال لاتناهي الحوادث في جانب الازل والابد وامتداد الزمان والحركة اللامتناهيين عند الحكماء لاجتماع تلك الاشياء بحسب الوجود الدهري وترتبها بحسب ترتب ازمنة حدوثها فبطل به مذهب القائلين بالقدم الدهري والذاهبين الى الحدوث الدهري القائلين بابدية العالم وقد شق ذلك جدا على مقلدي الفلاسفة وعلى صاحب الافق المبين فقال بعض مقلدي الفلاسفة انتصارا لهم ان الوجود في حاق الدهر ليس وجودا آخر مغايرا للوجود الزماني في كبد الاعيان بل الوجود واحد له اعتباران فهو باعتبار وقوعه في افق التقضي وجود زماني ومع عزل النظر عن التجدد والتصرم وجود دهري فوجود الزمان والزمانيات الغير المتناهية بالاعتبار الاول لا يبطله البرهان اذ لا اجتماع بين الامور اللامتناهية بهذا الاعتبار ومن شرط جريان البرهان الاجتماع في الوجود واما اذا اعتبر وجودها باعتبار الثاني فلا يجري التطبيق بين الامور اللامتناهية المذكورة بحسب هذا الاعتبار لان التطبيق عمل من اعمال النفس لا يقع الا في الآن او الزمان المتناهي والتطبيق فيهما انما يمكن فيما وجد فيهما والموجودات الدهرية اللامتناهية غير موجودة فيهما حتى يجري فيهما التطبيق هذا محصل كلامه وانت تعلم ما فيه من السخافة لان الكمية الزمانية والحركة المنطبقة عليها المتصلة بالقصا لها متصلتان موجودتان في الدهر من الازل الى الابد و كذا الحوادث اللامتناهية متسقة موجودة في الدهر فكما يلزم من تطبيق مبدء احدى جملتي الكمية المتصلة على مبدء اخرى مثلها في الاعيان

او فی الوہم انطباق امتداد احدہما علی امتداد الاخری لاجل الاتصال کذلک یلزم من تطبیق مبدء جملة من الکمیة الزمانیة علی
مبدء جملة اخری منہا انطباق امتداد احدہما علی امتداد الاخری لاجل الاتصال اذ لا مساغ فی المتصلتین لعد انطباق المبدء
علی المبدء بعدم انطباق الامتداد علی الامتداد ضرورة وکما یلزم من تطبیق مبدء احدی سلسلتی الاعداد المتسقة علی مبدء سلسلة
اخری مثلہا فی الاعیان او فی الوہم انطباق سائر احدی السلسلتین علی الاخری کذلک یلزم من تطبیق مبدء سلسلة متسقة
من الحوادث اللامتناہیة علی مبدء سلسلة اخری مثلہا انطباق سائر احدی السلسلتین علی الاخری والا لبطل الاتساق
ولا یستدعی ذلک وجود السلسلتین والجملتین فی الآن الزمان وانما کان یلزم ذلک لو احتیج الی تجشم تطبیق جزء جزء واحد
واحد وہذا ظاہر جدا ومنہم من یقول ان ما یفرض من تطبیق المتصلات الغیر القارة فی سنخ حقیقتہا والاعداد المتعاقبة
فی نحو وجودہا الزمانی الکان بحسب الخارج فمن المحالات لزوم الانقطاع فی الواقع وامکان فی الذہن فانما یتاتی فیما ارتسم من تلک
الامور فی الذہن فیدل علی تناہی ما وقع منہا فی الذہن دون ما وجد منہا فی الخارج ہذا کلامہ ولا یخفی ان ہذا الکلام لیس بہ
کثیر معنی لان المتصلات الغیر القارة والاعداد المتعاقبة فی نحو وجودہا الزمانی لما کانت موجودة مجتمعة فی نحو وجودہا الدہری
وکانت جملة الکمیة المتصلة او المتکمم المتصل وسلسلة الاعداد المتسقة موجودة دہریة من الازل الی الابد فافرز العقل منہا
جملة متناہیة ثم طبق بین مبدء الجملة الاولی او السلسلة الاولی وبین مبدء الجملة او السلسلة الباقیة بعد الافراز تطبیقا فی الواقع
بحسب التجویز العقلی الواقعی لزم بالضرورة انطباق الجملة علی الجملة والسلسلة علی السلسلة فیلزم الانقطاع والانتہاء فی الواقع
قطعا فان قیل ان تطبیق المبدئین لا یتصور بحسب الواقع اذ یستحیل ان یجتمع الجزء السابق من الزمان مع الجزء اللاحق منہ قلنا ان ہذا
امر خارج عن ذلک التطبیق لا یقدح فی تمام البرہان کما صرح بہ الفلاسفة ایضا وبالجملة فلا محیص للفلاسفة عن ہذا الاشکال العویص
وان کانوا یکثرون من التہویس والتشویش ویتشبثون فی ہذا المغرق بکل حشیش وربما یقول قائلہم ان ہذا البرہان کما یبطل
لا تناہی الزمان والحرکة والحوادث فی جانب الازل کذلک یبطل لا تناہی تلک الامور فی جانب الابد وہذا کما یضاد قوانین
الفلسفة یخالف اصول الملة وانت تعلم ان البرہان انما ینہض علی ابطال لا تناہی تلک الامور بحسب الوجود الدہری والقول
بالوجود الدہری من ہوسات الفلاسفة التی ما انزل اللہ بہا من سلطان ومن اباطیلہم التی لا یساعدہم علیہا البرہان فالبرہان
لا ینہض علی ابطال اللاتناہی فی جانب الابد علی ما یقول بہ الملیون لا علی سبیل الجدل ولا علی سبیل الحکمة ومن الاضاحیک
ان صاحب الافق المبین لما کان قائلا بالحدوث الدہری نافیا للقدم الدہری اعجبہ جریان البرہان فی الحوادث اللامتناہیة
فی جانب الازل فاستبشر بانتہاض ہذا البرہان علی ابطال القدم الدہری لکنہ اذا استشعر انہ کما ینہض علی ابطال لا تناہی الحوادث فی جانب الازل ینہض علی
ابطال لا تناہیہا فی جانب الابد تحیر واضطرب للاستخلاص عن ہذا القناص ولات حین مناص فطفق یقول تارة ان الحوادث الابدیة لم تخرج

بعد من اللیس الی الوجود فہی معدومۃ فلا یحیل لاتناہیہا البرہان ومن رزق الفطنۃ یعلم ان عدم خروجہا الی الوجود انما ہو بحسب
الوجود الزمانی وجریان البرہان فیہا انما ہو بحسب الوجود الدہری علی انہ کما ان الحوادث الابدیۃ معدومۃ بحسب حدود الزمان
کذالک الحوادث الازلیۃ معدومۃ بحسبہا فای فرق بینہما فی حسبانہ وتارۃ ان للامور التدریجیۃ وجودین الاول وجود فی افق الزمان
والثانی وجودہا فی حاق الدہر والبرہان لا ینتہض علی ابطال لا تناہیہا بحسب الاعتبار الاول لعدم وجودہا بذلک الاعتبار ولا
بحسب الاعتبار الثانی لعدم ترتبہا بہذا الاعتبار وہذا اعجب عجائب اما اولا فلانہ لو تم لدل علی عدم انتہاض البرہان علی ابطال لا تناہی
الحوادث الازلیۃ ایضا ولا عذر لہ غیر ان لقیول الشعیر لو کل ویذم واما ثانیا فلان الامور التدریجیۃ موجودۃ مجتمعۃ فی وعاء الدہر و
اجتماعہا بحسب ذلک النحو من الوجود لا ینافی ترتبہا بالطبع او العلیۃ وان کان ینافی ترتبہا بحسب الاعتبار الثانی فافہم ولا تخبط
ثم ان صاحب الافق المبین لم یعول علی ہذا البرہان فقال فی القبسات فاما السبیل التطبیقی فلا ثقۃ بجدواہ ولا تعویل علی
بانیتہ بل ان فیہ تدلیسا مغالطیا فاللا متناہیات فی جہۃ واحدۃ ربما یتطرق الیہا المفاوتۃ من الجہۃ الاخری التی ہی جہۃ
التناہی لا من الجہۃ التی ہی جہۃ اللانہایۃ کما ان سلسلۃ المأت بغیر نہایۃ سلسلۃ الآلاف لا الی نہایۃ ولیس یصح تحریک اللا متناہی
بکلیتہ من جہۃ اللانہایۃ واخراجہ بکلیتہ عن درجۃ حیزہ ومرتبتہ وعن الدرجات التی للآحاد بالاسر فی تلک الجہۃ فاذن اذا طبق
طرف احدی السلسلتین الغیر المتناہیتین المختلفتین بالزیادۃ والنقصان فی جہۃ التناہی علی طرف السلسلۃ الاخری تطبیقا وہمیا
او فرضیا انفکت الزیادۃ من حیز الطرف ودرجتہ الی حیز الوسط ومرتبتہ ولا یزال ینتقل ویتردد فی الاوساط ما دام الوہم والفرض
متعملا للتطبیق ولا یکاد ینتہی الی حد بعینہ ودرجۃ بعینہا ابدا انتہی ولا تصغ الی تلمیح مغالطی لا ثقۃ بجدواہ ولا صحۃ لمعناہ فان
سلسلۃ المرتبات المجتمعات الموجودات فی الواقع علی نعت الاتساق او السلسلۃ المتمادیۃ علی صفۃ الاتصال لو تمادت لا الی
نہایۃ فاذا افرزت منہا جملۃ متناہیۃ ثم طبق مبدا احدی السلسلتین اعنی السلسلۃ اللا متناہیۃ قبل الافراز والسلسلۃ اللا متناہیۃ بعد
الافراز علی مبدا الاخری لزم انطباق سائر احدی السلسلتین علی سائر السلسلۃ الاخری بحکم الاتساق او الاتصال فیحکم العقل
قطعا بان بازاء کل مرتبۃ وکل جملۃ من احدی السلسلتین مرتبۃ وجملۃ فی السلسلۃ الاخری ولا احتمال لانتقال الزیادۃ وترددہا
فی الاوساط کما توہمہ لان الاوساط لترتبہا واتساقہا واتصالہا لا تسع ان تتخلل بینہا زیادۃ فلا محالۃ یکون تصییر الزیادۃ الی
الجانب الآخر فتنتہی السلسلۃ ویثبت التمادی ونظیر الخلف ولا مجال لمنع امکان التطبیق بین السلسلتین من مقدارین متجانسین
من موجودات مترتبات معروضات للاعداد اللا متناہیۃ فان التطابق بین السلسلتین بحالہما کذلک ممکن قطعا وان منع عنہ مانع
خارجی فہو غیر قادح فی امکانہ بحسب نفس طباعہما وذلک کاف فی اجراء البرہان فان قیل فعلی ہذا یمکن اجراء البرہان فی الموجودات
الغیر المترتبۃ والاعداد المتعاقبۃ ایضا فانہا وان کانت غیر مجتمعۃ فی الوجود او غیر مترتبۃ لکن یمکن فیہا بحسب نفس طباعہا ان توجد

WWW.NAFSEISLAM.COM

مترتبة مجتمعة فيمكن التطبيق بينهما فينساق فيها البرهان ونظير الخلف قلت مقصودنا من اشتراط الاجتماع والترتب لاجراء البرهان
انه مالم يعتبر السلسلة اللامتناهية مجتمعة مترتبة لايلزم من تطبيق المبدء على المبدء انطباق السلسلة على السلسلة فلا يظهر انتقال
الزيادة الى الجانب الآخر وانقطاع السلسلة فى ذلك الجانب واذا اعتبر الترتب والاجتماع فلاريب فى جريان البرهان فلابد
فى اجراء البرهان من اعتبار الترتب والاجتماع بالفعل وهذا ظاهر فان قيل لايمكن التطبيق بين السلسلتين المفروضتين فى السلسلة
الواحدة من المختلفتين بالكلية والجزئية لان مبدء الجزء مثلا اذا انتقل الى مقابلة مبدء الكل لايتصور انتقال ثانى الجزء الى
مقابلة ثانى الكل لان ثانى الكل هو الذى كان مبدء الجزء ولم يبق هو فى مرتبة وكذا الحال فى سائر المراتب قلنا مبدء الجزء
لاعتباران اعتبار انه مبدء الجزء واعتبار انه ثانى الكل وكذا ثانى الجزء لاعتباران اعتبار انه ثانى الجزء واعتبار انه ثالث الكل
وهكذا فمبدء الجزء من حيث انه ثانى الكل لم ينتقل من مرتبة وان لم يكن فى تلك المرتبة من حيث انه مبدء الجزء وكذا الحال فى جميع
المراتب فافهم **قوله** وتوضيح الصغرى الخ هذا القياس الذى استنتج منه عدم اكتساب التصور من التصديق كانه قياس موصول
النتائج وهو ان كل كاسب للتصور معرف وكل معرف مقول ولاشئ من المقول بتصديق وهذا ان نظم القياس على هيئة الشكل
الاول ولاشئ من التصديق بمقول وهذا ان نظم على هيئة الشكل الثانى ويرد عليه ما هو ظاهر انه ان اريد بالمعرف فى قوله
كل كاسب للتصور معرف المعنى المصطلح فالصغرى فى القياس الاول ممنوعة لجواز ان يكون كاسب التصور امرا مباينا غير محمول
لابد لنفى ذلك من دليل وان اريد به مطلق كاسب التصور فالكبرى فى القياس الاول ممنوعة وهى صغرى القياس الثانى و
اذا كانت احدى المقدمتين ممنوعة فلايتم الاستدلال فلورود هذا المنع تجشم الشارح توضيح الصغرى فى القياس الثانى بان
كاسب التصور اما مفيد للتصور بالكنه او للتصور بالوجه والاول انما هو بالذاتيات والثانى انما هو بالعرضيات فكاسب التصور
منحصر فيهما وكل منهما مقول والحاصل انا نختار الشق الثانى وندفع المنع بالاستدلال على حصر الكاسب التصورى فى المقول
والى هذا اشارة فى الحاشية حيث قال معلقا على قوله المقصود من الكاسب للمجهول التصورى واشارة الى ان المراد بالمعرف
فى الصغرى ما يفيد تصور الشئ اى الكاسب للمجهول التصورى لا المعنى المتعارف وهو ما يحمل على الشئ لافادة التصور والا فلا يتم
الدليل انتهى وهو ظاهر فانه لو اريد بالمعرف المعنى المتعارف كان اللازم هو ان التصديق ليس معرف بالمعنى المتعارف وليس هو المدعى
بل المدعى ان التصديق ليس بمفيد للتصور وانت تعلم ان المنع غير ساقط بما تجشمه لان حصر كاسب التصور فى ما يفيد التصور بالكنه
وما يفيد التصور بالوجه مسلم لكن حصر ما يفيد التصور بالوجه فى العرضيات ممنوع عند من جوز اكتساب التصور من التصديق كما لايخفى
واما الايراد بان التحديد كما يصح بالاجزاء الذهنية يصح بالاجزاء الخارجية فان الشيخ قد صرح فى الحكمة المشرقية بان التحديد بمجموع
الاجزاء الخارجية حد تام فتصور الشئ بمجموع اجزائه الخارجية تصور بالكنه فلا ينحصر افراد المعرف فى الذاتيات والعرضيات ففيه

ان مجموع الاجزاء الخارجية محمول على الحقيقة المركبة ضرورة ان الشئ جميع اجزائه واما التحديد بواحد واحد من الاجزاء الخارجية فلا يجوز فهذا النحو من التحديد تحديد بالذاتيات وليس قسما ثالثا على ان الاجزاء الخارجية هي الاجزاء الذهنية بنحو من الاعتبار على ما هو المشهور فهي ايضا محمولة باعتبار لاسيما على ما ذهب اليه هذا المورد مع ان كلام الشارح لعله مبنى على منع الكلية القائلة كل معرف محمول فتحديث جواز التحديد بمجموع الاجزاء الخارجية لغو ضرورة ان المنع متوجه سواء جاز التحديد بمجموع الاجزاء الخارجية او لم يجز وان كان الحاصل نقض الكلية بالتحديد بالاجزاء الخارجية لم يضر الشارح اذ له ان يقول ان المعرف منحصر فيما يفيد التصور بالكنه وفيما يفيد التصور بالوجه ومفيد التصور بالكنه اما الاجزاء الخارجية او الاجزاء الذهنية ومفيد التصور بالوجه هي العرضيات وظاهر ان التصديق ليس من الاجزاء الخارجية للتصور فلو كان معرفا كان اما من الاجزاء الذهنية او من العرضيات وكل منهما مقول والاشئ من التصديق بمقول فالوجه هو المنع ولعل الشارح الى ذلك اشار حيث امر بالتفكر وقال فتفكر **قوله** والتصور تساوي النسبة اعلم ان المقصود في هذا المقام اثبات ان بعض التصورات وبعض التصديقات ضروري والبعض من كل منهما نظري و كان ذلك متوقفا على اثبات عدم اكتساب التصور من التصديقات وبالعكس والا جاز ان يكون جميع التصورات نظرية ويكتسب من التصديقات البديهية او يكون جميع التصديقات نظرية مكتسبة من التصورات البديهية فلهذا تعرض المص لابطال اكتساب التصور من التصديق وعكسه وقد صرح المص بذلك في الحاشية حيث قال لا تعرض لهذه المقدمة في اكثر المتون ولا بد منها لعدم تمام المطلوب بدونها فلا بد من اقامة دليل على بطلان ذلك لا يجدي ابطال كون التصديق معرفا بالمعنى المصطلح وكون التصور كاسبا للتصديق على المصطلح في هذا المقام شيئا لجواز ان يكون بين بعض التصورات وبين بعض التصديقات علاقة بها ينتقل من احدهما الى الآخر فيكون احدهما مكتسبا من الآخر لا بد لا حالة هذا الاحتمال من دليل وما ذكروا في ابطاله من ان المعرف مقول والتصور متساوي النسبة لا يفي باحالته اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلان تساوي نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه في حيز المنع وما ذكره الشارح في بيانه غير تام فانه ان اراد بقوله لان اثر التصور الخ ان الاثر المكتسب من التصور كذلك فتلك المقدمة ممنوعة لجواز ان يترتب على بعض التصورات الاذعان ببعض النسب كما يترتب الجزم باللزوم على تصور الملزوم واللازم البين وان اريد ان التصور مجرد تمثل الشئ في الذهن فمسلم لكن الكلام فيما يكتسب من التصور لا في نفسه وكذا الكلام في قوله فيما بعد فان اثره حصول الشئ للشئ فانه ان اراد ان الاثر المكتسب من التصديق حصول الشئ للشئ فهو اول المسئلة لجواز ان يكون اثر بعض التصديقات مجرد تمثل الصورة لا حصول الشئ للشئ وان اراد ان التصديق نفسه حصول الشئ للشئ فلا يلزم منه ان يكون كل ما يكتسب منه ايضا حصول الشئ للشئ فظهر بما ذكرنا ان ما تجشمه بعض الشراح في هذا المقام حيث قال تحقيق المقام ان المعرفة الحاصلة من كاسبية التعريف والتصور ليس من قبيل حصول

علم النار بحصول علم الدخان وحصول علم البصر بحصول علم العمى ولذا لم يقل احد بكون الدخان معرفا للنار والعمى للبصر وكذلك المعرفة الحاصلة من اكتساب التصور ليس من قبيل معرفة النار والبصر بالدخان والعمى بل مآلها تحصيل شئ لم يكن حاصلا بحيث يكون العلم بالتعريف علما بالمعرف فانكان المعرف حدا فالمعرف والمعرف متحدان بالذات وكذا العلمان وانكانا متفاوتين بالاجمال والتفصيل وانكان رسما فالعلم علم الرسم بالذات والمرسوم بالعرض ولايمكن اتحاد التصور والتصديق فلا يمكن ان يكون احدهما مكتسبا من الآخر نعم يجوز عند العقل ان يكون بينهما خصوصية بها ينتقل الذهن من احدهما الى الآخر فيكون بينهما ملازمة لكن لايوجب الكسب فتدبر فانه تحقيق نفيس لعله من خواص هذا التعليق انتهى سعى غير مشكور اذ حاصل ماذكره لايزيد على ان الاصطلاح لم يقع على اطلاق الكسب والاكتساب على حصول التصور من التصديق وعكسه لا يلزم منه ان لا يفيد تصور تصديقا او تصديق تصورا لجواز ان يحصل تصديق بتصور وبالعكس وان لم يسم ذلك كسبا واكتسابا في الاصطلاح وعدم وقوع الاصطلاح غير مجد في اثبات مارامه المص لجواز نظرية جميع التصورات وحصول بعضها ببعض التصديقات وان لم يسم ذلك الحصول بالاكتساب في الاصطلاح مع ما في كلامه من الاختلال اما اولا فلان قوله بل مآلها تحصيل شئ لم يكن حاصلا بحيث يكون العلم بالمعرف علما بالمعرف مم بل باطل لابتنائه على ماتوهم بعض المتاخرين من ان المعرف بالفتح لايحصل بالمعرف بالكسر وقد اشرنا الى بطلانه فيما سبق وسنعود الى ابطاله فيما بعد انشاء الله تعالى واما ثانيا فلان ماذكره بقوله فانكان المعرف حدا الى آخره لايزيد على ماذكره الشارح في توضيح قول المص فان المعرف معقول فهذا من بركة البرامكة ولكن الشعير يوكل ويذم **قوله** وبهذا استنبط دليل آخر هو ان اثر التصديق حصول الشئ للشئ اولا حصوله له والمقصود منه تحصيل هذا المعنى حتى يصلح تعلق الاذعان به فلا يكتسب منه التصور الذي هو مجرد تمثل الشئ في الذهن وقد مر ما عليه **قوله** ولذا قيل ان التصديق هذا ما تجشمه الشيخ في بيان عدم اكتساب التصديق من التصور حيث قال التصديق لايقع بمعنى مفرد فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه واحدا في ايقاع ذلك التصديق اذ لايجوز ان يكون شئ علة لشئ في حالتي وجوده وعدمه واذا اقترنت بالمعنى وجودا وعدما فقد اضفت اليه معنى آخر فلا يكون مفردا ويرد عليه ورودا ظاهرا ان غاية مالزم منه ان لايكون الشئ علة في حالتي الوجود والعدم بل لابد من الاقتران باحدهما لا ان يكون الوجود جزء من العلة فيكون العلة نفس المعنى المفرد حالة وجوده كما لايخفى فاوله الشارح الى ماذكره وانت تعلم ان التاويل مع بعده لايفيد شيئا كما مر **قوله** ويمكن ان يقال قال في الحاشية لعل هذا هو مراد المص بقوله في السلم لانه لايقبل العمل انتهى والحاصل انه في التعريف بالبسيط تحقق الحركة الاولى لطلب المبادي دون الثانية فلا يتحقق الكسب والعمل فلا يكون للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل وانما يكون فيه لها مدخل في الجملة في طلب المبادي المناسبة **قوله** فالمعرف اعم من الكاسب

لان المعرف قد يكون مفردا بخلاف الكاسب قال فی الحاشية لهذا قال المصرح فلا بد من الترتيب للاكتساب ولم يقل لتحصيل المجهول او النظر لان النظر قد يكون بملاحظة معقول واحد كما فی الناقص فتامل انتهى **قوله** والحق انه عبارة عن حركة النفس الى المبادی وبالعكس اعلم ان المطلوب لا بد وان يكون معلوما للطالب بوجه ما لامتناع التوجه الى المجهول المطلق فاذا حاول تحصيل مجهول فلا بد من التوجه الى مباديه فقد يتحقق انه متدرج الى مباديه وقد يتفق ان يحصل له المبادی دفعة ثم بعد حصول المبادی تدريجا او دفعة قد يتفق انه ينتقل الى المطلوب تدريجا وقد ينتقل اليه دفعة والحاصل انه قد يكون الانتقالان اعنی الانتقال من المطلوب وعكسه تدريجيين وقد يكونان دفعيين وقد يكون الاول دفعيا و الثانی تدريجيا وقد يكون بالعكس وهم يسمون الانتقال الاول اذا كان تدريجيا بالحركة الاولى والثانی اذا كان تدريجيا بالحركة الثانية ويسمون مجموع الحركتين بالفكر وقد يطلق عليه النظر ايضا فيستعمل مرادفا للفكر واكثر استعماله فی ملاحظة المعقولات لتحصيل المجهولات وذهب البعض الى ان الفكر والنظر الحركة الاولى والمتاخرون الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية كما ذكر فی الشرح مفصلا وقد يختلف فی ان اطلاق الحركة على الانتقال الفكری حقيقة او مجاز فقيل انه مجاز وهو الحق لان الحركة حقيقة اما بمعنى التوسط يعنی توسط ما بالقوة بين المبدء والمنتهی فی زمان بحيث يكون فی كل آن يفرض فی ذلك الزمان فی حد ما فيه الحركة لا يكون فيه قبل ولا يكون فيه بعد واما بمعنى القطع وهو الامر الممتد من المبدء الى المنتهی المنطبق على الزمان بحيث يكون كل جزء منه فی جزء من الزمان ويجب ان يكون للحركة ما هی منه وما هی اليه وما هی فيه وان يكون لموضوعها فی كل آن يفرض فی زمان التدريج فرد مما فيه الحركة لا يكون فی زمان آخر وهذه الآنات المفروضة غير متناهية فالافراد الواقعة فی تلك الآنات ايضا غير متناهية وليست كلها موجودة لانحصارها بين المبدء والمنتهی ولا البعض بالوجود والا يلزم الترجيح بلا مرجح فهی كلها موجودة بالقوة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فلو كان الفكر حركة لكان بين المبدء والمنتهی افراد مما فيه الحركة وهو العلم غير متناهية غير موجودة بالفعل والتالی باطل لان العلوم المتحققة فی الفكر ليست غير متناهية بل متناهية موجودة بالفعل فالمقدم مثله نعم تحقق فی الفكر تدريج يشابه الحركة فان النفس اذا حاولت تحصيل المطلوب تتوجه الى الصور المخزونة فتاخذ صورة دفعة فتلتفت بها الى مطلوبها فتقيسها الى المطلوب فان وجدتها مناسبة لاحظتها وتتوجه بعد زمان الى صورة اخرى فان لم تجدها مناسبة تركتها وتوجهت الى صورة اخرى وهكذا ثم انها ترتب الصور المناسبة فاذا ترتب المبادی انتقلت النفس الى المطلوب فالمطلوب انما يحصل بعد صرف زمان فی تطلب المبادی وترتيبها والنفس فی ذلك الزمان تنتقل من صورة الى صورة فيظن ان هناك حركة واحدة متصلة فاطلاق لفظ الحركة ههنا تجوز ومحسنا ذلك وزعم بعض المتاخرين ان اطلاق الحركة ههنا حقيقة زاعما ان الصورة وان كانت امرا ثابتا فی الخزانة لكنها باعتبار حصولها

فی المدرکۃ متجددۃ وفی کل آن یلتفت الیہا بالتفات جدید لیس ہو فی آن قبلہ ولا یکون فی آن بعدہ فاذن افراد الصورۃ فی زمان الفکر لامتناہیۃ بالقوۃ بحسب لاتناہی الالتفاتات فی الآنات اللامتناہیۃ فالفکر حقیقۃ حرکۃ کیف لا وفی الفکر انتقال من المطالب الی المبادی تدریجا وبالعکس ولا یخفی ما فیہ من الفساد لان ہذہ الصور الغیر المتناہیۃ اما المعلوم واحد فاما ان یکفی وجودہا الفرضی للانکشاف والملاحظۃ فیلزم ان یلاحظ معلوم واحد مرارا غیر متناہیۃ وہو صریح البطلان او لا یکفی فلا یکون المعلوم ملاحظا فلا یدرک انہ مناسب للمطلوب او غیر مناسب او المعلومات متعددۃ فیکون ہی لامتناہیۃ حسب لاتناہی الصور فان کفی وجود الصورۃ بالقوۃ لانکشاف تلک المعلومات اللامتناہیۃ لزم ادراک امور لامتناہیۃ فی زمان الفکر والا لم یکن شئی من المعلومات منکشفا فی زمانہ وہو صریح البطلان وایضا تلک المعلومات متخالفۃ بالحقائق فلو کانت لامتناہیۃ وحدت متمایزۃ اذ لامساغ لاتحادہا وجودا مع تخالف حقائقہا لامتناع الاتصال بین المتخالفات فیلزم وجود الامور الغیر المتناہیۃ مع انحصارہا بین الحاصرین وبہذا اسقط ما توہم ان الفکر حرکۃ فی الالتفات اذ لا بد لکل التفات من ملتفت الیہ فلو کان فی ازاء التفات حرکۃ فاما ان یکفی الوجود الفرضی للالتفاتات اللامتناہیۃ بالقوۃ للملاحظۃ ما ہی التفاتات الیہ فالکلام مع احدا لزم کونہ ملتفتا الیہ مرات لامتناہیۃ فی زمان متناہ وان کان متعددا حسب تعدد الالتفاتات لزم الالتفات الی امور لامتناہیۃ فی زمان الحرکۃ او لا یکفی فلا یکون المعلومات ملتفتا الیہا فی زمان الفکر وبطلانہ لا یخفی وما قال ان القائل من ان فی الفکر انتقال من المطالب الی المبادی تدریجا وبالعکس ان اراد بہ ان الفکر یقع فی زمان فمسلم لکن لا یلزم منہ ان یکون الفکر حرکۃ وان اراد بہ ان الفکر انتقال متصل منطبق علی الزمان فمم بل باطل کما عرفت ہذا ما افادہ مولانا بحر العلوم قدس سرہ وہو الحق الاحق بالاتباع وقد اورد الشارح فی بعض تعلیقاتہ اشکالا علی کون الفکر حرکۃ حقیقۃ وہو ان الصورۃ قد تکون جوہرا بالقیاس الی محلہا اعنی العقل کالصورۃ الجسمانیۃ بالقیاس الی الہیولی فی استغنائہا عن المحل بحسب حقیقتہا من حیث ہی ہی وافتقارہا الیہ بحسب شخصیتہا وہم اتفقوا علی نفی الحرکۃ فی الجوہر فکما لا یصح حرکۃ الہیولی فی تلک الصور لا یصح حرکۃ النفس فی تلک الصور الذہنیۃ الجوہریۃ ولو سلم فیبطل حصر الحرکۃ فی المقولات الاربع ثم اجاب عنہ بان الصور الجسمانیۃ بحسب ماہیتہا من حیث ہی مقومۃ للہیولی ومفیدۃ لوجودہا وبحسب شخصیتہا محصلۃ لشخصیتہا المبہمۃ فلا یمکن تجدد الصور علیہا مع بقاءہا بشخصیتہا المتحصلۃ من تشخص تلک الصور بخلاف الصور العقلیۃ لاستغناء النفس عنہا فی تقومہا ہیئتہا وتحصل تشخصہا فتکون موجودۃ بالفعل باقیۃ بشخصیتہا مع تجدد الصور العلمیۃ القائمۃ بہا واما الحصر فانما ہو للحرکۃ الواقعۃ فی الامور العینیۃ لا مطلقا انتہی والحاصل ان الصورۃ العقلیۃ عرض فی النفس لاستغناء النفس عنہا فلا یمتنع فیہا الحرکۃ بخلاف الصورۃ الجسمانیۃ لاحتیاج محلہا الیہا فی التقوم فالدلیل الناہض علی امتناع

الحركة فی الجوہر غیر ناہض علی امتناع الحرکة فی الصور العقلیة واما الکلام فی حصر الحرکة فی المقولات الاربع فالظاہر انہ غیر
مختص بالحرکة الواقعة فی الامور العینیة کیف ولایدل علی ذلک اقاویلہم فی شیٔ من المواضع لاتصریحا ولا تلویحا بل الظاہر
من کلامہم المطابق لاصولہم ان الحرکة الواقعة فی الصور العقلیة حرکة فی العلم وہو من الکیف فہی حرکة فی الکیف لا
فی الجوہر وانکان یرد علیہم ان کون الصور کیفا لایستقیم علی اصلہم القائل بان الاشیاء بانفسہا حاصلة فی الذہن
واجاب بعض الشراح عن الاشکال بمنع نفی الحرکة فی الجوہر مستندا بتجویز الصدر الشیرازی ایاہا فی الاسفار وہذا عجیب
لان الاشکال الزامی جدلی مبنی علی ما اشتہر بین المشائیة من نفی الحرکة فی الجوہر سواء صح فی الواقع اولم یصح
وتم دلیلہم اولم یتم والاستناد بتجویز الصدر فی اعراض المشائیة اجمع اعجوبة اخری وقد یجاب عن الاشکال بان القائل
بکون الفکر حرکة انما یقول بکونہ حرکة فی الملاحظة التی ہی من کیفیات النفس لا فی الصورة حتی یلزم الحرکة فی الجوہر و
کون الملاحظة فعلا من افعال النفس لیس بمعنی انہا من مقولة الفعل التی یمتنع وقوع الحرکة فیہا والحق ما سلفنا من
امتناع الحرکة فی الصورة والملاحظة **قولہ** والضرورة تقابل الحرکة الاولی منہما فان مناط الضرورة انتفاء الحرکة الاولی
اما بان لا یتحقق الانتقال من المطلوب الی المبادی اصلا بان یحصل المطلوب بلا توسط المبادی وح لا یتحقق الحرکة
الثانیة ایضا او بان ینتقل من المطلوب الی المبادی دفعة ثم ینتقل من المبادی الی المطلوب اما دفعة فلا یتحقق الحرکة
الثانیة ایضا او تدریجا فیتحقق الحرکة الثانیة دون الاولی ہذا وقد وقع ہہنا من الشارح خبط فی بیان المذاہب فان
مذہب الجمہور ہو ان الفکر مجموع الحرکتین وقد بینہ بقولہ والحق انہ عبارة من حرکة النفس الی المبادی وبالعکس
ومذہب البعض ان الفکر عبارة عن الحرکة الاولی فقط سواء کانت مع الثانیة او بدونہا وقد بینہ بقولہ الضرورة تقابل الحرکة الاولی منہما مع ان سیاق
عبارتہ یدل علی ان الضرورة تقابل الحرکة الاولی علی مذہب الجمہور مع ان الامر لیس کذلک فان مناط الضرورة علی مذہب الجمہور
انتفاء مجموع الحرکتین سواء کان بانتفائہما معا او بانتفاء الاولی فقط او بانتفاء الثانیة فقط وہذا الخبط آفة الانتحال
قولہ وعلیہا بناء النظریة ہذا ہو مذہب البعض من ان الفکر عبارة عن الحرکة الاولی **قولہ** ولہذا یلزم الواسطة ذہب
المتاخرون ان الفکر عبارة عن الترتیب الذی ہو من لوازم الحرکة الثانیة لان حصول المطلوب من المبادی
یدور علیہ وجودا وعدما فاورد علیہم بانہ یلزم الواسطة بین البدیہی والنظری اذا انتفت الثانیة مع تحقق الاولی اذ
لا یحقق الترتیب فی ہذہ الصورة فلا یکون نظریا وتحقق الحرکة الاولی فلا یکون ضروریا اذ مناط الضرورة انتفاء الحرکة
الاولی وانت تعلم ان ہذا الایراد غیر متوجہ اذ مدار النظریة علی مذہب المتاخرین علی الترتیب فحیث لا یوجد الترتیب لا یتحقق
النظریة وقد نبہناک علی الخبط الذی وقع من الشارح فی ہذا المقام وہو ان کلامہ یدل علی ان الحرکة الاولی مدار النظریة

على جميع المذاهب حتى مذهب المتاخرين القائلين بان النظر هو الترتيب وبناء على هذا الزعم الفاسد اورد على المتاخرين هذا الايراد بقوله ولهذا يلزم لو بسطه ره هو ناش عما وقع له من الخبط نعم يرد على مذهب المتاخرين انه يلزم على مذهبهم الواسطة بين البديهي والنظري اذا تحققت الحركة الاولى بدون الثانية اما انتفاء النظرية فلانتفاء الترتيب واما انتفاء البديهة فلانحصار البديهي في الاقسام الستة المشهورة فحيث يتحقق الحركة الاولى بدون الثانية لا يتحقق شيء من اقسام الضروري وقد يجاب عنه بان الحصر في الاقسام الستة استقرائي فهذا قسم سابع لم يعد من الاقسام لاجل الندرة وانت تعلم ان هذا القسم السابع لا يصح ان يعد بديهيا اذ كثيرا ما يقع الخطاء والغلط في الحركة الاولى اي في تطلب المبادي فلو كان هذا القسم بديهيا لكان البديهي كثير الغلط ولما صح ان يجعل البديهي مقطعا للبرهان ولارتفع الامان عن البديهيات وفات فائدة التقسيم الى البديهي والنظري واما مجرد الاصطلاح على تسمية هذا القسم بالبديهي فلا مشاحة فيه **قوله** الا ان يتكلف هذا الجواب انما يتوجه اذا قرر الايراد بما قررنا من ان هذا القسم الذي يتحقق فيه الحركة الاولى بدون الثانية ليس نظريا لانتفاء الترتيب ولا ضروريا لعدم اندراجه في اقسامه الستة وحاصل الجواب انه مندرج في الحدسيات فان الحدس هو الانتقال من المبادي الى المطلوب دفعة واما على تقرير الايراد بما ذكره الشارح فلا يتوجه عليه هذا الجواب اذ المانع لتحقق الضرورة عنده هو وجود الحركة الاولى وهو لا يرتفع بتعميم الحدس بل يتضاعف الاشكال اذ يلزم ح ان يكون شيء واحد نظريا وضروريا معا اما النظرية فلتحقق مناط النظرية وهو وجود الحركة الاولى واما الضرورة فلاندراجه في الحدسيات فهذا خبط آخر من الشارح ناش من خبطه الاول **قوله** مقابلة الصاعدة والهابطة فان الحركة الصاعدة والحركة الهابطة متبادلتان في الاطراف يعني ان ما هو مبدء لاحدهما منتهى للاخرى وما هو منتهى لاحدهما مبدء للاخرى وههنا الحركة الاولى مبدءها المطلوب ومنتهاها المبادي والحدس مبدءه المبادي ومنتهاه المطلوب وهذا هو وجه الشبه وليست المقابلة بين الحركة الاولى وبين الحدس بهذا المعنى مقابلة الصاعدة والهابطة حقيقة لان الصاعدة والهابطة انما تكونان حركتين اينيتين ولا حركة ههنا **قوله** مع انها معتبرة بالاتفاق قال في الحاشية الا ان مقابلة انواع الضروري لما يعتبر فيه الحركة الاولى لا يكون على نحو واحد فان مقابلة بعضها لها بالنفي والاثبات وبعضها بمقابلة تشبه مقابلة الصاعدة والهابطة انتهى وانت تعلم ان من فسر النظر بالترتيب او بمجموع الحركتين لا يمكن ان يقول بكون الضرورة مقابلة للحركة الاولى فلا يتصور الاتفاق على اعتبار هذه المقابلة ولو سلم انهم اتفقوا على ذلك فلا اعتداد بالاتفاق على خلاف ما يقتضي به العقل الصريح **قوله** ولكن الطوسي فسر فالاصح تفسيره بانه ظفر من المبادي الى المطالب دفعة سواء كان مع الحركة الاولى او بدونها وهذا اعني تفسير المحقق الطوسي يدل على الاتفاق على اعتبار المقابلة بين الضرورة وبين الحركة الاولى بالنفي والاثبات لا بالمقابلة المضاهية المقابلة

الصاعدة والهابطة **قوله** ولا يخفى عليك ان هذا الايراد مشترك الورود على من فسر الفكر بمجموع الحركتين وعلى من فسره بالحركة الاولى اذا
قرر بانه في الصورة المفروضة اى اذا انتفت الاولى بدون ثانية يتحقق مناط البداهة اعنى انتفاء احدى الحركتين على
تفسير الاول وانتفاء الاولى على التفسير الثاني فيكون بديهيا وايضا يكون نظريا لعدم اندراجه في قسم من اقسام البديهي
واما اذا قرر بما قرر الشارح فلا يتوجه على احد اما على المتاخرين فلانه في الصورة المفروضة يتحقق النظرية عندهم لتحقق مدار
النظرية اعنى الحركة الثانية التي من لوازمها الترتيب ولا يتحقق الضرورة اصلا واما على من فسر الفكر بمجموع الحركتين فلانه
على رايه يتحقق الضرورة في تلك الصورة لانتفاء مناط النظرية اعنى مجموع الحركتين واما على من فسر الفكر بالحركة الاولى
فلانه على رايه يتحقق الضرورة لانتفاء مدار النظرية اعنى الحركة الاولى فلا يلزم اجتماع النظرية والضرورة على احد و
لعلك تفطنت بما القينا ان ما اورده الشارح فيما سبق على المتاخرين من لزوم الواسطة بين الضروري والنظري
ان توجه على المتاخرين فهو متوجه على من فسر الفكر بمجموع الحركتين او بالحركة الاولى ايضا اذ لما تحقق احدى الحركتين
بدون الاخرى او الثانية بدون الاولى في تلك الصورة لا يتحقق النظرية لانتفاء مجموع الحركتين او الحركة الاولى ولا البداهة
لعدم اندراجه في شيء من اقسام البديهي فيلزم الواسطة فان اعتذر بانه قسم من الضروري نادر الوقوع غير معدود في
اقسامه لندرته فلا خفاء في انه يمكن مثل هذا الاعتذار من قبل المتاخرين ايضا فلا اى ذنب يواخذ المتاخرين ويعفو
عن غيرهم ومع ذلك لا يصح الاعتذار المذكور في الواقع لان ما يقع فيه احدى الحركتين او الحركة الثانية يقع فيه الغلط
كثيرا فلا يمكن ان يعد بديهيا والا لكان البديهي كثير الغلط ولارتفع الامان عن البديهيات وفات فائدة التقسيم
الى البديهي والنظري واما مجرد الاصطلاح على تسمية مثل هذا بديهيا فلا مشاحة فيه **قوله** يلزم عليهم اى على المتاخرين
وقد عرفت ان هذا اللزوم غير ظاهر ففي الصورة يتحقق النظرية عندهم لتحقق الحركة الثانية والترتيب ولعل الشارح بنى
هذا الالزام ايضا على ما تمكن في ذهنه من ان بناء النظرية على الحركة الاولى عند الكل فاذا تحقق الحركة الثانية بدون الاولى
تحقق النظرية لتحقق الترتيب وتحقق الضرورة لانتفاء الحركة الاولى التي عليها بناء النظرية وقد علمت سابقا ان هذا خبط
صريح **قوله** الا ان يقال انت تعلم ان المتاخرين فسروا النظر بالترتيب فلا معنى لانتفاء النظرية وتحقق الضرورة
مع تحقق الترتيب فلا يمكنهم القول بانه نوع من الضروري ومع ذلك فلا توجه لهذا الجواب على تقرير الالزام اصلا
فانه هب انه نوع من الضروري لكنه نوع من النظري ايضا لتحقق مناط النظرية اعنى الترتيب فلا يندفع بهذا الجواب
اجتماع الضرورية والنظرية فانظر الى الشارح كيف خبط في هذا المقام **قوله** فمناط البداهة بالحقيقة عندهم هذا ليس من
مذهب المتاخرين وانما هو مذهب الاقدمين القائلين بان الفكر عبارة عن مجموع الحركتين **قوله** والاولى ان يجعل

الحق ان الفكر عبارة عن التحرك في المعقولات لتحصيل المجهولات سواء تحقق مجموع الحركتين او احدهما ومناط الضرورة انتفاء الحركة راسا وعلى هذا لا يرد على الاقدمين والآخرين فكان الاولى ان يقول والصواب **قوله** بل انتفاء الانتقالين معا حتى لو وقع الانتقال من المطلوب الى المبادي دفعة والانتقال من المبادي الى المطلوب دفعة يتحقق النظرية اذ يتحقق الواسطة في العلم وانت تعلم ان الحدس عبارة عن مجموع الانتقالين الدفعيين كما نص عليه المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعلامة الرازي في المحاكمات ففي الصورة المذكورة يتحقق الضرورة بالضرورة فهذا التحقيق ليس في محله واصل بناء كلامه على ما قال في بعض كتبه من ان الحدسيات نظريات لان احد الانتقالين او مجموعهما وان كان لبعض العقلاء على سبيل الدفعة لكنه على سبيل التدريج للبعض الآخر والمعتبر في النظري توقف مطلق حصوله على الفكر ان قلت يجوز ان يحصل نظري لجميع العقلاء بالحدس فان ذلك ممكن وح لا يتوقف مطلق حصوله على الفكر مع وجود واسطة في العلم وهي المبادي المرتبة الحاصلة دفعة قلت كما اعتبر في البديهي سلب التوقف كليا بحسب الحقيقة بان لا يتوقف شيء من افراد حصوله محققا كان او مقدرا على النظر كان المعتبر في النظري الايجاب الجزئي بحسب الحقيقة بان يتوقف شيء منها عليه ولو كان مقدرا والحصول بالنظر يمتنع ان يحصل لغيره فكلما تحقق ذلك الحصول المقدر فلا يتحقق الا بالنظر فحصول الافراد بالحدس كما هو المفروض لا يصادم النظرية انتهى كلامه وهو كله ضرب من الهذيان لانا قد ابطلنا فيما سبق ما توهم من ان النظري ما توقف مطلق حصوله على النظر وبينا انه لا يقبل العقل السليم فما ذكره بناء فاسد على فاسد واعجب من ذلك اعتبار توقف فرد من افراد الحصول المقدر على النظر اذ توقف فرد من افراد الحصول المقدر على النظر متصور في جميع الاشياء فيرتفع الامان عن البديهيات **قوله** ومن عد هذا القسم قال في الحاشية اي ما هو نادر الوقوع وكذا ما هو بالحدس انتهى وانت تعلم ان عد ما هو نادر الوقوع اعني فيما اذا انتفت الحركة الاولى مع تحقق الثانية من انواع الضروري مخالف للبديهة والبرهان قطعا لانه مما يقع فيه الاغلاط كثيرا ويحتاج فيه الى مراعات قوانين الاكتساب فكيف يكون ضروريا لكن عد ما هو بالحدس من انواع الضروري ضروري وما قال من ان الانتقال من المبادي الى المطالب من خواص النظريات ان اراد به ان الانتقال التدريجي من خواص النظريات فذلك مسلم لكن لا يلزم منه كون الحدسيات نظرية وان اراد به ان الانتقال المذكور مطلقا من خواص النظريات فذلك ممنوع بل باطل نعم لا مشاحة في الاصطلاح على اطلاق لفظ النظري على قسم من اقسام البديهي لكن لا كلام في ذلك وكيف يذهب عاقل الى ان المطلوب الحاصل بلا تجشم كسب واجالة فكر نظري بالمعنى المقابل للاقسام الستة المشهورة للبديهي **قوله** التي لا بد فيها من واسطة في العلم قال في الحاشية اي في احد انحاء حصوله

انتہی ہذا مبنی علی ما زعم من ان النظری ہو ما یتوقف مطلق حصولہ علی النظر وقد عرفت فسادہ **قولہ** فان الفارق بین البدیہی والنظری قال فی الحاشیۃ لان البدیہی ما لا یمکن نفس طبیعۃ حصولہ بالنظر بان لا یترتب علیہ شیء من افراد حصولہ وہو لیس الا ما ہو حاصل بنفسہ من غیر واسطۃ فی العلم فما یکون فرد من حصولہ بواسطۃ النظر فی المبادی یکون نظریا فالبدیہۃ مخصوصۃ بالبسائط والمحدود والمرکب فعلا الحاصل بنفسہ بالصورۃ الاجمالیۃ والنظریۃ مخصوصۃ بالحقائق المرکبۃ الحاصلۃ بالصور التفصیلیۃ انتہی وقد علمناک فیما سبق ان ما زعمہ فی تفسیر البدیہی والنظری باطل وما ذکر من اختصاص البدیہۃ بالبسائط والمحدود المجمل والنظریۃ بالحقائق المرکبۃ الحاصلۃ بالصور التفصیلیۃ فسیأتی الکلام عن قریب ان شاء اللہ تعالی **قولہ** ومن ہہنا علم ان العلم بالکنہ قال فی الحاشیۃ فان قیل یلزم منہ انحصار العلم بالکنہ فی العلم بالحد التام مع انہ لیس کذلک لان الانسان مثلا اذا تمثل بنفسہ فی الذہن بحیث یکون مرآۃ لمشاہدۃ جزئیاتہ کان علما لہا بالکنہ البتۃ ولا یجوز ان یکون النوع معرفا للجزئیات لما تقرر عندہم من انحصار التعریف فی الحد والرسم ولہذا قالوا ان التعریف بالنوع لا یکون الا لفظیا لا یقال التعریف الصنف بالنوع یکون حقیقیا کما یقال النبی انسان مبعوث بالوحی لتبلیغ الاحکام الالہیۃ الی الخلق لانا نقول لو سلم انہ حقیقی فالاصناف حقائق اعتباریۃ عرفیۃ والنوع المشترک بینہا بمنزلۃ الجنس لہا ولا استحالۃ فی ان یکون الشیء نوعا حقیقیا للجزئیات وجنسا للحقائق الاعتباریۃ العرفیۃ قلنا العلم بالکنہ علی نحوین نحو یختص بالنظریات وہو ما یکون بالصور التفصیلیۃ کما حققناہ ونحو لا یختص بہا کما ہو علم الجزئیات بالنوع فالجزئیات اذا کانت نظریۃ فانما یکون مجہولیۃ النوع بالکنہ وحدودہا بالحقیقۃ حدود النوع وہویاتہا الشخصیۃ لا تکون نظریۃ لان علمہا اما حضوری کعلم المجردات بانفسہا او حصولی بالاحساس او التخیل او التوہم فعلمہا بالنوع لا یکون الا لمجرد الالتفات لا لتحصیل المجہول فتفکر بدقۃ انتہی والتحقیق الحقیق بالاختیار ان العلم بالکنہ عبارۃ عن علم نفس حقیقۃ الشیء وہو قد یحصل بعد تجشم الفکر واعمال النظر بعد تحصیل مبادیہ سواء کانت ذاتیۃ کما فی علم حقیقۃ الشیء بالحدود او عرضیۃ کما فی علمہ بالرسوم بناء علی تجویز افادۃ الرسم کنہ الحقیقۃ کما ہو الحق وقد یحصل بلا تجشم الفکر بل یحصل دفعۃ فقد یحصل بلا حصول المبادی ثم قد یحصل بان یحصل المبادی ایضا دفعۃ بلا تجشم الفکر فالعلم الاول اعنی العلم بحقیقۃ الشیء الحاصل بتجشم الفکر نظری قطعا سواء حصل بالحد او بالرسم والعلم الثانی اعنی العلم بحقیقۃ الشیء الحاصل بلا تجشم النظر سواء کان مع حصول المبادی دفعۃ او بدونہ ضروری قطعا فان اراد الشارح بالعلم بالکنہ ما بیناہ فالقول باختصاص العلم بالکنہ بالنظریات باطل قطعا لا سیما وقد صرح فیما سبق نقلہ آنفا من الحاشیۃ ان العلم بالبسائط والمحدود والمرکب الحاصل بالصورۃ الاجمالیۃ بدیہی مع ان ہذا العلم علم بالکنہ بالمعنی الذی بیناہ وان اراد بہ ما اصطلح علیہ بعض المتاخرین وقلدہ الشارح علی سجیتہ اعنی علم الشیء بذاتیاتہ فلا یصح الحکم باختصاصہ بالنظریات مطلقا لجواز ان یحصل المبادی دفعۃ

ثم يحصل المطلوب دفعة فيكون ذلك العلم ضروريا لا نظريا والعجب ان الشارح يزعم ان التصور المعرف بالفتح لا يحصل
بالاكتساب بل الحاصل به تصوره احد هو تصور للمعرف بالكسر بالذات وللمعرف بالفتح بالعرض فاذا لم تتحقق الحركة الاولى
وحصلت المبادي دفعة فعلى رايه لا يمكن الانتقال من المبادي الى المطلوب في التصورات اصلا اذ لا يحصل على رايه
الا صور المبادي ويلتفت بها الى المطلوب انما يتصور الانتقال المذكور لو حصلت صورة جديدة وراء صور المبادي فيلزم
على رايه ان يكون العلم بالكنه اعني علم المطلوب بذاته اذا حصلت دفعة ضروريا قطعا اذ لا سبيل لتحقق الانتقال من
المبادي الى المطالب على رايه وهو الذي جعله من خواص النظريات وجعل تحققه وعدم تحققه فارقا بين البديهي والنظري
واما حصول الالتفات الى المطلوب بحصول المبادي فلا يجعل المطلوب نظريا لانه صرح في الحاشية المنقولة آنفا بان
علم الجزئيات بالنوع لا يكون نظريا لانه لا يكون الا لمجرد الالتفات لا لتحصيل المجهول وهذا صريح في ان حصول الالتفات
لا يكفي للنظرية كيف ولو كفى كان علم الجزئيات بالنوع نظريا وكان التعريف اللفظي اليضا كاسبا للنظري وهو صريح البطلان
فظهر ان ما حققه المحققون الذين هلك الشارح في تقليدهم اوهن من بيت العنكبوت والعلم الحق عند ذي الملك و
الملكوت **قوله** خوطب به سقراط خاطب به ماتن سقراط وقال ان كان المطلوب معلوما فلا وجه لطلبه وان كان مجهولا فبم
تعرف انه المطلوب عند حصوله كعبد آبق ينشده من لا يعرفه فانه لو وجد ذلك العبد لم يعرف انه ذلك العبد الآبق الذي
كان في طلبه فعرض عليه سقراط قياسا واستنتج منه مطلوبا ولم يحل عقدة الشك هكذا نقل في فواتح كتاب البرهان من
الشفاء **قوله** واجيب عنه بمنع الحصر يحتمل تقريرين الاول انا لا نسلم ان المطلوب اما معلوم مطلقا او مجهول مطلقا حتى
يلزم تحصيل الحاصل او طلب المجهول المطلق بل يجوز ان يكون معلوما من وجه فيكون مشعورا به صالحا لان يتوجه اليه الطلب
مجهولا من وجه اي من حيث نفس حقيقته فيطلب العلم بها بالكسب كما اذا علمنا الانسان بوجه الكاتب وبعد علمه بهذا الوجه
قصدنا علم حقيقته فهو معلوم لنا من وجه صالح لان يتوجه اليه الطلب فاذا اعملنا الفكر وانتقلنا منه الى مباديه ثم منها اليه
حصل لنا العلم بحقيقته وصار الوجه المجهول اعني حقيقته معلوما فلا يلزم تحصيل الحاصل اذ الحاصل انما كان علما بالكاتب
وما حصلناه بالفكر هو العلم بالحقيقة ولا طلب المجهول المطلق اذ الحقيقة لم يكن مجهولا مطلقا بل كانت معلومة بالوجه
التقرير هو الذي يتوجه عليه عود السؤال في بادي الراي ويندفع عنه عود السؤال بتوضيح حاصل الجواب
والمطلوب على هذا التقدير هو الوجه المجهول والمعرف ما يحصل بالحركة الفكرية بعد كون المطلوب معلوما بالوجه فالمجهول
المطلوب هو حقيقة الانسان ومعرفها حده اعني الحيوان الناطق الذي حصل بعد انتقال النفس من المطلوب المشعور به
بوجه الكاتب الى مباديه فالوجه المعلوم اعني الكاتب مثلا وجه للوجه المجهول اعني حقيقة الانسان فليس ههنا ثلثة امور

الوجہ المعلوم والوجہ المجہول فذوالوجہین و انما ہناک امران الوجہ المعلوم وذوالوجہ وہو الوجہ المجہول فلا یناسب ہذا التقریر
ماذکرنا قد المحصل اذ لیس المطلوب امرا ثالثا سوی الوجہین التقریر الثانی انا لانم ان المطلوب اما معلوم مطلقا واما
مجہول مطلقا لجواز ان یکون معلوما من وجہ مجہولا من وجہ سواء کان ذلک الوجہ الذی فرض المطلوب مجہولا من
ذلک الوجہ مجہولا فی نفسہ او معلوما فی نفسہ کما اذا کنا نعلم الانسان من حیث انہ کاتب ولم نک نعلمہ من حیث انہ حیوان
ناطق فطلبناہ من الوجہ الذی کنا لا نعلمہ بہ فانتقلنا من الانسان المشہور بہ بوجہ الکاتب الی مبادیہ اعنی الحیوان الناطق
سواء کان تلک المبادی قبل ذلک مجہولۃ فی انفسہا او معلومۃ فی انفسہا لکنہا لم تکن مرأۃ لملاحظۃ الانسان مثلا فاذا احضرنا
تلک المبادی ورتبنا ہا جعلنا ہا مرآۃ لملاحظۃ الانسان مثلا فانتقلنا بہا الیہ فحصل لنا العلم بالانسان من حیث انہ حیوان
ناطق وقبل ذلک کان الانسان مجہولا لنا من ہذا الوجہ فالمطلوب علی ہذا التقریر ہو ذوالوجہین المشہور بہ بالوجہ المعلوم
قبل الحرکۃ الفکریۃ والمعرف ہو الوجہ الذی کان المطلوب مجہولا من ذلک الوجہ فہہنا ثلثۃ امور الوجہ المعلوم الذی کان
المطلوب معلوما من ذلک الوجہ والوجہ الذی کان المطلوب مجہولا من ذلک الوجہ فصار معلوما بذلک الوجہ بعد الحرکۃ الفکریۃ
وذوالوجہین فالاول کالکاتب مثلا والثانی کالحیوان الناطق مثلا والثالث کالانسان مثلا وہذا التقریر ہو الذی ینطبق
علیہ کلام ماقد المحصل ولا یناسبہ جواب المصنف ہذا واعلم ان فی اکتساب المجہولات التصوریۃ من المعلومات التصوریۃ مسلکین الاول
المسلک المشہور من ان فی التعریف صورتین صورۃ المعرف بالکسر وہی الکاسبۃ وصورۃ المعرف بالفتح وہی المکتسبۃ وان
المترتب علی التعریف ہو العلم بصورۃ المعرف بالفتح والثانی ما زعمہ بعض المتاخرین واقتفی بہ الشارح من ان فی التعریف
صورۃ واحدۃ ہی صورۃ المعرف بالکسر لکنہا مرآۃ لملاحظۃ المعرف بالفتح فالمعرف بالفتح حاصل بالعرض ملتفت الیہ بالذات
علی عکس المعرف بالکسر فانہ حاصل بالذات ملتفت الیہ بالعرض والتقریران اللذان ذکرناہما تامان علی کلا المذہبین اما التقریر
الاول فلان المطلوب علی ہذا التقریر ہو الوجہ المجہول المعلوم بالوجہ المعلوم قبل الطلب فاذا حصلنا مبادیہ وانتقلنا منہا الیہ حصل
لنا المجہول اما بحصول صورتہ کما ہو علی المسلک الاول او بصیرورتہ ملتفتا الیہ بالذات بتلک المبادی کما ہو علی رأی المسلک الثانی
واما التقریر الثانی فلان المطلوب علی ہذا التقریر ہو ذوالوجہ فاذا کنا علمنا المطلوب قبل الطلب بوجہ معلوم ثم استحضرنا مبادیہ
وانتقلنا منہا الی الوجہ حصل لنا ذو الوجہ من وجہ کان مجہولا لنا من ذلک الوجہ سواء کان حصول ذی الوجہ بحصول صورتہ
بالذات او بالالتفات الیہ بالذات وبالجملۃ فلا ینبغی کلا التقریرین علی احد المسلکین کما یتوہم القاصرون قولہ فما قاتلنا
العلم ان فی علم الشئی بالوجہ احتمالات الاول ان الوجہ فیہ حاصل بالذات وملتفت الیہ بالعرض وذوالوجہ حاصل بالعرض
وملتفت الیہ بالذات وہذا مذہب المتاخرین والثانی ان الحاصل بالذات والملتفت الیہ بالذات ہو الوجہ من حیث الاتحاد بذی الوجہ

وهذا مذهب المتقدمين الثالث ان الحاصل بالذات والملتفت اليه بالذات هو نفس الوجه واما ذو الوجه فليس بحاصل ولا ملتفت اليه اصلا لا بالذات ولا بالعرض وهذا الاحتمال باطل قطعا اذ على هذا لا يكون ذو الوجه معلوما اصلا لا بالذات ولا بالعرض فلا يكون علم الشئ بالوجه اذا عرفت هذا فاعلم ان تقرير العود على التقرير الاول للجواب ان هناك امران وجه معلوم وآخر مجهول والمعلوم معلوم مطلقا والمجهول مجهول مطلقا فلا يطلب المعلوم لكونه معلوما ولا المجهول لكونه مجهولا فالاشكال بحاله فان بني العود على الاحتمال الثالث تم ويكون الجواب ابطال ذلك الاحتمال وان بني على الاحتمالين الاولين فلا يتوجه العود لان المطلوب اذا كان معلوما بالوجه لم يكن مجهولا مطلقا بل معلوما بالعرض لاتحاد الوجه المعلوم مع الوجه المجهول فيصح طلبه نعم لو كان الوجه معلوما لم يكن المطلوب حاصلا وملتفتا اليه مطلقا لا بالذات ولا بالعرض لبقي المطلوب مجهولا مغفولا عنه بالكلية فلا يتوجه اليه الطلب وهذا هو حاصل جواب المص عن العود ولا مساس لجواب ناقد المحصل بهذا التقرير اصلا اذ المطلوب على هذا التقرير هو الوجه المجهول لا الامر الثالث وتقرير العود على التقرير الثاني للجواب ان الوجه الذي يكون المطلوب معلوما منه معلوم مطلقا والوجه الذي يكون المطلوب مجهولا منه مجهول مطلقا فلا يتصور طلب شئ منهما والجواب عنه ما قال ناقد المحصل من انه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب الثالث اعني ذا الوجهين فانه ليس مجهولا مطلقا لكون الوجه المعلوم آلة لمشاهدته ولا معلوما مطلقا لكونه مجهولا من وجه آخر غير الوجه المعلوم ولا يمس هذا التقرير جواب المص لان المطلوب على هذا التقرير ليس هو الوجه الذي فرض المطلوب مجهولا من ذلك الوجه بل هو ذو الوجه والمعلوم بالوجه المعلوم هو ذو الوجه لا ذلك الوجه المسمى بالوجه المجهول لان الوجه المعلوم ليس مرآة لملاحظة ذلك الوجه ثم لا يخفى ان العود على التقرير الثاني غير متوجه اذ حاصل ذلك التقرير ان المطلوب معلوم من وجه ومجهول من وجه آخر كالانسان اذا كان معلوما من حيث انه كاتب ومجهولا من حيث انه حيوان ناطق فيصح طلبه ولا يلزم من هذا ان يكون للانسان وجه هو معلوم في نفسه ووجه آخر هو مجهول في نفسه حتى يقال ان الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول وانما اللازم منه ان يكون الانسان معلوما من وجه بان يكون الوجه مرآة لملاحظته ومجهولا من وجه بان لا يكون ذلك الوجه مرآة لملاحظته ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجه الذي فرض الانسان مجهولا من ذلك الوجه مجهولا في نفسه لجواز ان يكون الوجه معلوما في نفسه ولا يكون مرآة لملاحظة الانسان فلا يلزم من كون الانسان مجهولا من حيث انه حيوان ناطق ان يكون نفس الحيوان الناطق مجهولا فاذا قلنا ان المطلوب اعني الانسان معلوم من وجه الكاتب مجهول من حيث انه حيوان ناطق لم يتوجه ان يقال الكاتب معلوم والحيوان الناطق مجهول فلا يصح طلب شئ منهما اما اولا فلان المطلوب ليس هو الحيوان الناطق حتى يقال انه مجهول فلا يصح طلبه بل المطلوب هو الانسان وهو معلوم من وجه ومجهول من وجه وهذا هو جواب ناقد المحصل واما ثانيا فلانه لا يلزم من كون الانسان مجهولا من حيث انه حيوان ناطق كون الحيوان الناطق نفسه مجهولا فشتان بين الامرين ولعل ناقد

المحصل لم يتعرض لهذا نظرا الى ان منع استلزام كون المطلوب مجهولا من وجه كون الوجه نفسه مجهولا الصحيح كون ذلك الوجه بنفسه مطلوبا اذ المطلوب هو ذو الوجه لا الوجه نفسه سواء كان معلوما او مجهولا فكان هذا المنع بمعزل عن الغرض هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ولعلك دريت بما علمناك في الدرس السابق وفي هذا الدرس ان الجواب من اصل الشك يحتمل تقريرين يستقيم على اولهما كلام المص لا كلام ناقد المحصل وعلى ثانيهما كلام ناقد المحصل لا كلام المص فايراد كلام ناقد المحصل عقب جواب المص من دون بيان التقريرين للجواب كما وقع من الشارح لا يخلو من خبط **قوله** واجيب عنه واختاره المص حاصل الجواب ان الوجه المجهول هو نفس حقيقة الشئ والوجه المعلوم عرضي له فالمجهول المطلوب ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع طلبه فان المطلوب هي الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها فليس ههنا الا امران الوجه المعلوم وذو الوجه المعلوم وهذا الجواب صريح الانطباق على التقرير الاول الذي ذكرناه سابقا ولا انطباق له على التقرير الثاني كما عرفت قال في الحاشية توضيحه انا لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوما من حيث الاتحاد بذلك الشئ كان الوجه المجهول معلوما من حيث اتحاده مع الشئ المعلوم بالوجه المعلوم ولو بالعرض فتامل انتهى انت تعلم ان هذا الكلام يدل على ان هناك ثلثة امور الوجه المعلوم والوجه المجهول والشئ ذو الوجهين المتحد مع الوجهين وان المطلوب ليس نفس ذلك الشئ بل وجهه المجهول المتحد معه وهذا لم يعقل بعد بل ليس هناك الا امران الوجه المعلوم وذو الوجه المتحد معه وهو نفسه الوجه المجهول المتحد معه كما ينادي به كلام المص فما ذكره ليس توضيحا لكلام المص بل هو مسخ له ولعل الكلام معنى لسنا نحصله **قوله** معلوم بالوجه المعلوم اعلم انه لا بد في الطلب من كون المطلوب معلوما بالوجه قطعا سواء كان ذلك اعني علمه بوجه ما حاصلا بلا نظر كما اذا علمنا شيئا بالمشاهدة ثم قصدنا ان نعلم كنه حقيقته او حاصلا بالنظر كما اذا علمنا شيئا اولا بوجه ما بلا نظر ثم علمنا برسمه ثم قصدنا ان نعلمه بحده وما يقال من انه لو وجب في الطلب كون المطلوب معلوما بالوجه لزم التسلسل اذ العلم بالوجه من خواص النظريات على ما اشتهر فيلزم ان يسبقه العلم بالوجه وهكذا ففي غاية السقوط اذ العلم بوجه ما غير مختص بالنظريات اذ العلم النظري هو ما يحصل بالفكر بان ينتقل من المطلوب المشعور به بوجه ما الى المبادي اما دفعة او تدريجا ثم منها الى المطلوب تدريجا وذلك غير لازم في علم الشئ بوجه ما فانا نعلم اكثر الاشياء بالوجوه ضرورة قبل الفكر نعم لو قيل بوجوب سبق العلم بالوجه الحاصل بالاكتساب على الطلب لزم التسلسل قطعا واما ما في بعض الشروح من الفرق بين العلم بوجه الشئ وعلم الشئ بالوجه بان الحاصل والملتفت اليه بالذات في الاول هو الوجه واما ذو الوجه فانما هو حاصل وملتفت اليه بالعرض وفي الثاني الحاصل بالذات هو الوجه والملتفت اليه بالذات هو ذو الوجه والاول بديهي وهو المحكوم عليه بوجوب سبقه على الطلب بخلاف الثاني فقد عرفت فساده مما سبق من ان الفرق بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ جزاف باطل على انه يجب ان يكون المطلوب

قبل الحركة الفكرية ملتفتا اليه بالذات اذ الطلب بالذات انما يتوجه الى ما يكون مقصودا بالذات فلا يكفي العلم بوجهه بالمعنى الذي ذكره للطلب اذ لا يكون المطلوب في هذا العلم ملتفتا اليه بالذات كما لا يخفى **قوله** واجاب ناقد المحصل قد عرفت حاصل الجواب وهو ان المطلوب معلوم من وجه قبل الطلب والمقصود بالطلب ان يحصل العلم بالمطلوب من وجه آخر لم يكن علمه بذلك الوجه حاصلا قبل الطلب فليس المطلوب هو الوجه المعلوم ولا الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه لان ذلك الوجه معرف للمطلوب وليس مقصودا بالذات فانما المطلوب امر ثالث هو ذو الوجهين ولا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب ذي الوجهين وقد علمناك سابقا ان هذا الجواب غير متوقف على القول بافادة المعرف بالكسر حصول صورة المعرف بالفتح فتذكر **قوله** بحيث يستلزم تصوره حصول صورة الشئ المعرف بالفتح قال في الحاشية بناء على ان في التعريف تصورين تصور المعرف بالكسر وتصور المعرف بالفتح والفرق بينهما في الحد التام بالاجمال والتفصيل انتهى قد عرفت سابقا ان اصل الجواب غير موقوف على القول بحصول صورة المعرف بالفتح بالذات في التعريف بل الجواب قد تم على قوله بان يصير امر آخر مرأة لمشاهدته ولا مدخل لقوله بحيث يستلزم تصوره حصول صورة الشئ المعرف بالفتح في اصل الجواب وانما ذيل الجواب بهذا الكلام تبيانا لما هو الحق من ان المترتب على التعريف والكسب هو العلم لا الالتفات فقط او يقال انه اراد بحصول صورة المعرف بالفتح اعم من الحصول بالذات والحصول بالعرض فيستقيم الكلام على المسلكين **قوله** وانت خبير حاصله ان صورة المعرف بالفتح لا تحصل بالتعريف فلا تحصل في الذهن امر ثالث سوى الوجهين وانما الحاصل قبل الطلب صورة الوجه المعلوم وبعد الطلب صورة الوجه الآخر فالمطلوب هو صورة ذلك الوجه الذي هو المعرف على وجه يشاهد به المعرف بالفتح فليس المقصود امرا ثالثا سوى الوجهين و انت خبير بان المطلوب هو الذي يقصد بالنظر فعلى مذهب من يقول بعدم حصول صورة المعرف بالفتح في التعريف يكون المقصود بالنظر هو الالتفات بالذات الى المعرف بالفتح فيكون المطلوب هو ذلك الالتفات فليس المطلوب هو صورة الوجه المعلوم ولا صورة الوجه الآخر الذي جعل معرفا بعد الطلب لعدم تعلق القصد بهما بالذات فانما المطلوب هو الامر الثالث الذي هو الملتفت اليه بالذات وصورة المعرف ذريعة الالتفات اليه فقد صح كلام ناقد المحصل على هذا المسلك ايضا وان كان مراده الاعتراض على قوله بحيث يستلزم تصوره حصول صورة الشئ المعرف بالفتح فقد عرفت ان هذا القول لا مدخل له في الجواب فيكون الجواب سالما عن الايراد ويكون قول الشارح فمن اين المطلوب امر ثالث سوى الوجهين حشوا باطلا على انك قد عرفت وجه صحة هذا القول على المسلكين بان يراد بحصول صورة المعرف بالفتح اعم من الحصول بالذات والحصول بالعرض فان قلت لعل مبنى ايراد الشارح على ما تقرر عند القدماء من ان الملتفت اليه بالذات في علم الشئ بالوجه هو الوجه من حيث الاتحاد مع ذي الوجه فلا يكون الملتفت اليه بالذات ايضا امرا ثالثا سوى الوجهين قلت لا يلائم ذلك قول الشارح على خلاف امر القصد

والالتفات الا انه يدل على ان القصد والالتفات متعلق بالمعرف بالفتح بالذات وبالمعرف بالكسر بالعرض الا ان يقال ان
وجه الخلاف بين امر القصد والالتفات وبين امر الحصول والتصور هو ان الحاصل المتصور بالذات هو نفس المعرف بالكسر واما
المعرف بالفتح فحاصل متصور بالعرض والمقصود الملتفت اليه بالذات هو المعرف بالكسر من حيث اتحاده مع المعرف بالفتح
ولا يخفى سماجة هذا التوجيه ثم لا يخفى ان ايراد الشارح مبنى على قول فاسد اعنى القول لعدم حصول المعرف بالفتح فى التعريف وستعرف
فساده عنقريب فيكون فاسدا فكلام ناقد المحصل محصل جيد عند الناقدين **قوله** فان فى التعريفات تصورا واحدا اعلم ان لك سابقا ان
فى التعريف مسلكين الاول ان المعرف يفيد علما جديدا لم يكن حاصلا وهو علم المعرف بالفتح وهذا هو المذهب المشهور المتفق عليه الجمهور
الثانى ان فى التعريف صورة واحدة هى صورة المعرف بالكسر لكنها آلة لملاحظة المعرف بالفتح فالمترتب على الكسب التصورى
هو الالتفات الى المعرف بالفتح لا غير وهذا مذهب بعض المتأخرين الذين سلك الشارح فى الاقتداء بهم والحق هو المذهب الاول
اذ المترتب على الكسب والنظر هو العلم وهو المتصف بالبداهة والنظرية دون الالتفات والملاحظة التى هى من افعال النفس واما
المذهب الثانى فباطل من وجوه الاول انه يلزم على هذا ان لا يكون شئ من التصورات نظريا حاصلا بطريق الكسب ولا حصل صورة
غير حاصلة بالنظر ولا تحقق الانتقال من المبادى الى المطلوب الثانى انه يلزم عليه ان لا يكتسب نظرى من نظرى اذ النظرى
الكاسب اما ان يكون حاصلا اولا فان كان حاصلا لزم خلاف المذهب من عدم حصول صورة نظرى بالكسب وان لم يكن
حاصلا بل كان الحاصل كاسب ذلك النظرى الكاسب كحد الحد مثلا فاما ان يجعل كاسب الكاسب كحد الحد مرآة لملاحظة المكتسب
من المكتسب اعنى المحدود مثلا لغا الكاسب المتوسط الذى فرض نظريا او يجعل مرآة لملاحظة الكاسب النظرى فالمكتسب النظرى حينئذ غير
ملحوظ ولا ملتفت اليه فلا يكون مكتسبا ولا مجال لان يقال ان كاسب الكاسب مرآة لملاحظة النظرى الكاسب والنظرى الكاسب
مرآة لملاحظة النظرى المكتسب لان النظرى الكاسب ليس حاصلا حتى يكون مرآة لملاحظة غيره وانما الحاصل كاسب الكاسب
الثالث ان المعرف بالفتح قد لا يكون موجودا فى الخارج فلو لم يكن موجودا فى الذهن ايضا كان لا شيئا محضا فكيف يتعلق به
الالتفات الا ان يقال ان المعرف بالكسر متحد معه نحوا من الاتحاد فالمعرف بالفتح موجود ولو بالعرض بوجود المعرف بالكسر وهذا القدر
من الوجود كاف لتعلق الالتفات وانت تعلم انه لو لم يلاحظ الذهن التغاير بينه وبين المعرف بالكسر لم يمكن ان يجعل المعرف بالكسر
مرآة لملاحظته وآلة للالتفات اليه فلا بد له من وجود ممتاز عن وجود المعرف بالكسر فافهم وسنعود الى تحقيق هذا المقام فى بحث
التعريف ان شاء الله تعالى **قوله** وانما قيدنا المطلوب بالتصورى كلام الشيخ فى فواتح كتاب البرهان من الشفاء صريح فى انه
لا اختصاص لهذا الشك بالمطلوب التصورى وهو الحق فان حاصل الشك هو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل
الحاصل او مجهول فالطلب طلب المجهول المطلق جار فى التصورات والتصديقات على السواء وحاصل الجواب هو ان المطلوب

معلوم من وجه ومجهول من وجه جار فيهما بلا فرق فان المطلوب يكون قبل الطلب معلوما بالعلم التصوري مجهولا بالعلم التصديقي فلا وجه لتخصيص الشك بالمطلوب التصوري نعم اندفاع الشك في التصديقات اظهر من اندفاعه في التصورات الا ان هذا لا يوجب اختصاصه بالتصورات ولعل الشارح بنى تخصيص الشك بالتصورات على ما ذكر فيما سبق من ان التصديق اعني الاذعان الذي هو المطلوب في التصديقات ليس من قبيل العلم بل من لواحقه فلا يتوجه السوال في النسبة الجزئية اذ ما يفرض متعلق الاذعان بانه اما معلوم فيلزم من طلبه تحصيل الحاصل او مجهول فيلزم طلب المجهول المطلق لانه معلوم والمطلوب ليس هو العلم حتى يلزم تحصيل الحاصل بل هو الاذعان وهو ليس من قبيل العلم وقد علمناك سابقا ان الاذعان علم وان جعله من لواحق الادراك باطل فيكون هذا الكلام بناء فاسد على فاسد ثم لا يخفى انه يلزم الشارح ان لا يكون شيء من العلوم نظريا ومكتسبا مترتبا على النظر اما في التصديقات فلان المكتسب بالنظر هناك هو الاذعان وهو عنده ليس علما واما في التصورات فلان المترتب على النظر هناك عنده هو الالتفات لا العلم وهذا كله آفة التقليد والعدول عن العصمة والتسديد **قوله** موضوع العلم الخ بل موضوع العلم ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية له او لانواعه او لاعراضه الذاتية او انواع اعراضه الذاتية بل قد يكون موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم كقولنا في العلم الطبعي كل جسم فله حيز طبعي او نوعه كقولنا فيه الفلك لا يقبل الخرق والالتيام او جزئه كقولنا كل صورة جسمية متناهية او عرضا ذاتيا له فاما ان يثبت له ما هو عرض ذاتي لذلك العرض الذاتي كقولنا كل حركة منطبقة على الزمان او يثبت له ما يلحقه لامر اعم كقولنا كل حركة ينقسم لا الى نهاية فانه عارض له بواسطة الاتصال او يكون موضوع المسئلة نوع عرضه الذاتي ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كقولنا كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وان يسكن بينهما او يثبت له ما يلحقه لامر اعم كقولنا كل حركة طبعية لا تتخلل السكون بينها او يكون موضوع المسئلة موضوع العلم مع العرض الذاتي كقولنا هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء قسري وطبعي معا او نوع موضوع العلم مع العرض الذاتي كقولنا هل الحيوان المتحرك يخلو عن ارادة او عرض العرض الذاتي كقولنا هل البطوء في الحركة تتخلل السكون فالبحث في العلم لا يجب ان يكون مقصورا على العوارض الذاتية لنفس موضوعه قال الشيخ في برهان الشفاء الموضوعات هي الاشياء التي انما يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه او لانواعها انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا اذ لو وجب قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوعه لوجب ان يكون المسائل في العلم هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لنفس موضوعه فقط ففي سياق كلامه دلالة على ان قوله في تعريف الموضوعات عن الاحوال المنسوبة اليها اشارة الى المحمولات التي ليست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم بل هي عوارض ذاتية لانواعه او لانواع اعراضه وما قيل من ان ما يعرض الشيء لامر اخص عرض غريب له والعرض الغريب لا ينسب اليه ولا يبحث عنه في العلم الذي ذلك الشيء موضوعه فمراد الشيخ بالاحوال المنسوبة الى الموضوع هي العوارض الذاتية وذكرها بعد

للبيان و اما العوارض الذاتية فى تعريف المسائل فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد المعروض على الاطلاق كالتحيز
للجسم لا بعم العرض الذاتى الشامل على التقابل كالزوجية للعدد و فكان معنى كلامه ان المسائل هى القضايا التى محمولاتها عوارض
شاملة للموضوع على الاطلاق و اما عوارض شاملة له على التقابل و شاملة لنوعه و عرضه على الاطلاق و كلا القسمين اعراض ذاتية للموضو
لكن القسم الاول شامل للموضوع على الاطلاق و القسم الثانى شامل له على التقابل فى غاية السخافة و السقوط لان العوارض الغريبة
للموضوع على نحوين فمنها ما هى عوارض ذاتية لانواعه و اعراضه و ان كانت غريبة بالقياس اليه نفسه و منها ما هى غريبة بالقياس
الى انواعه و اعراضه ايضا فالنحو الثانى لا ينسب اليه و لا يبحث عنه فى العلم و اما النحو الاول فلا ريب فى كونه مبحوثا بل ما من علم الا و
يبحث فيه عن ذلك النحو من العوارض و ما وقع فى عبارات القوم من ان العوارض الغريبة لموضوع العلم لا يبحث عنها فى
العلم ليس المراد به انها لا يبحث عنها فى العلم مطلقا و الا لوجب ان لا يكون موضوع المسئلة الا ما هو موضوع العلم و ليس الامر
كذلك اذ موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتى و لوجب ان يكون محمول المسئلة هو العرض الذاتى لنفس
موضوع العلم فاذا جعل موضوع المسئلة نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتى كان ذلك المحمول عارضا لذلك الموضوع الذى
هو نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتى بواسطة امر اعم هو نفس موضوع العلم فيكون ذلك المحمول عرضا غريبا لموضوع المسئلة اذ
ما يعرض الشىء بواسطة امر اعم عرض غريب قطعا و قد تقرر عندهم ان محمولات المسائل يجب ان تكون اعراضا ذاتية لموضوعاتها و
الا لم يتعلق بها اليقين الدائم الثابت كما نص عليه الشيخ فى برهان الشفاء بل المراد ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها بان تجعل
محمولات لما هى اعراض غريبة بالقياس اليه ففى المسئلة القائلة ان الفلك لا يقبل الخرق و الالتيام لا يصح ان يجعل موضوع المسئلة الجسم
فان هذا المحمول ليس عرضا ذاتيا للجسم و انما هو عرض ذاتى للفلك و ايضا فقد قال الشيخ فى برهان الشفاء فى خواتم الفصل الذى نقلنا
كلامه سابقا عن فواتحه ان المسائل اذا كانت موضوعاتها موضوع الصناعة كانت محمولاتها من اعراضه الذاتية و اجناس اعراضه
و اعراض اعراضه و ان كانت موضوعاتها من اعراضه الذاتية جاز ان يكون محمولاتها من جنس الموضوع و من انواعه و فصوله و اعراضه
و اعراض اعراضه و اجناس اعراض اخرى و فصولها و ما يجرى مجراها انتهى فقد جوز ان يكون محمول المسئلة التى موضوعها عرض
ذاتى لموضوع العلم جنس موضوع العلم او نوعه او فصله و لا ريب فى ان جنس موضوع العلم و نوعه و فصله لا تكون اعراضا ذاتية لموضوع
العلم فقد وضح ان محمول المسئلة لا يجب ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع العلم بل قد يكون من الاحوال المنسوبة اليه
فاذا كان موضوع المسئلة عارضه الذاتى و محمولها جنس موضوع العلم او فصله فما يبحث فى العلم عن جنسه و فصله من حيث انهما
جنس هيولى موضوعه اذ جوهريا موضوع العلم يكون مفروغا عنها فى العلم و لا من حيث انهما من اعراضه الذاتية لانهما ليسا من تلك الاعراض بل
من حيث انهما من الاعراض الذاتية لعرضه الذاتى فهما من الاحوال المنسوبة اليه بهذا الاعتبار و ايضا قال الشيخ فى ذلك الفصل

ان الموضوع فی المسئلة الخاصة لعلم ما اما ان یکون داخلا فی حملة موضوعه او کائنا من جملة اعراضه الذاتیة له والداخل فی حملة موضوعه
اما نفس موضوعه سواء کان واحد الموضوع او کثیر الموضوع مثل قولنا کل جسم ینقسم الی ما لا نهایة له وذلک فی مسائل العلم الطبیعی و اما
نوع له کقولنا کل الهواء المحبوس فی الماء یندفع الی فوق بالطبع او لا انضغاط لنا سر منه وکل العصب مبدؤه الدماغ او القلب والکائن
من اعراضه الذاتیة اما عرض ذاتی لموضوعه کقولنا کل حرکة کذا مضادة لحرکة کذا او عرض ذاتی لانواع موضوعه کقولنا کل الاضافات
الشمسیة مسخنة او عرض ذاتی لنوع عرض ذاتی له کقولنا کل البطاء الحرکة تتخلل سکون انتهی فالمحمولات فی المسائل انشئ موضوعاتها
انواع لموضوع العلم او انواع اعراض له لیست عوارض ذاتیة لموضوع العلم بل لموضوعات المسائل فان الشیخ قد نص علی ان
ما یعرض الشئ لامر خص کان ذلک الشئ محتاجا فی لحوقه ایاه الی ان یصیر نوعا معینا متهیئا لقبوله لا یکون عرضا ذاتیا له فمحمولات
تلک المسائل لا یکون اعراضا ذاتیة لنفس موضوع العلم وما یظن من انها وان لم یکن عوارض ذاتیة لموضوع العلم اذا اخذ لا بشرط
شئ فهی من اعراضه الذاتیة اذا اخذ من حیث هو لا بشرط شئ او من حیث سریانه فی الافراد کلا او بعضا ستعرف انه اخس
من ان یلتفت الیه اما ما قال بهمنیار فی التحصیل لو کانت العوارض الغریبة یبحث عنها فی العلم لکان یدخل کل علم فی کل
علم وصار النظر لیس فی علم مخصوص ولکان العلم الجزئی علما کلیا ولما کانت العلوم متباینة انتهی فلا یدل علی عدم جواز البحث فی
العلم عن العوارض الذاتیة لانواع موضوعه ولانواع اعراضه الذاتیة لانه انما عنی بالعوارض الغریبة التی حکم بعدم جواز البحث
عنها فی العلوم العوارض الغریبة لموضوع العلم وموضوعات المسائل مطلقا اذ لا یلزم من البحث فی العلم عن العوارض الذاتیة
لموضوعات المسائل التی هی عوارض غریبة بالقیاس الی موضوع العلم الا دخول المسائل التی موضوعاتها انواع لموضوع العلم او
انواع لاعراضه ومحمولاتها اعراض ذاتیة لموضوعاتها فی العلم ولا ضیر فیه قد نص الشیخ علی ان موضوع الفن اذا کان نوعا لموضوع
الصناعة ولم یؤخذ مع حیثیة لم تؤخذ فی موضوع الصناعة فهذا الفن جزء من هذا العلم کما فی فن السماء والعالم والطبیعی نعم لو جاز البحث
فی العلم عن العوارض الغریبة مطلقا لزم اختلاط العلوم وعدم کون النظر فی علم مخصوص وکون العلم الجزئی کلیا فالعلم الطبیعی
مثلا ما یبحث فیه عن العوارض الذاتیة للجسم او لانواعه او لاعراضه او انواع اعراضه من جهة اشتماله علی قوة التغیر فلا یلزم اختلاطه
بعلم لا یبحث فیه عن تلک العوارض ولا صیرورته علما کلیا فلو کان مراده بالعوارض الغریبة العوارض الغریبة بالقیاس الی
موضوع العلم فقط لم یتم تعلیله ومن العجائب ما وقع عن بعض الشراح فی بعض تعلیقاته قال عدم البحث فی العلم عن العوارض
الغریبة لموضوعه مبنی علی مقدمات استحسانیة هی انه اذا کان شئ موضوعا لعلم وکان له انواع ولم یکن لبعض انواعه احوال
کثیرة وکان لبعضها تلک مطلقا او مقیدا بقید فناسب ان یجعل احوال البعض من جملة العلم الذی موضوعه ذلک الشئ و احوال
البعض الآخر علما آخر وافردا فعا تحته فا نقوم لما وجدنا الموجود الذی هو موضوع الالهی انواعا کثیرة ووجد البعضها احوالا کثیرة کالجسم

WWW.NAFSEISLAM.COM

الطبعي مقيدا بالحركة والسكون والعدد والمقدار بلا تقييد والنفس الناطقة من حيث كونها مبدء عمل والمعقولات الثانية من حيث الايصال الى المجهولات جعلوا كلا من مباحث تلك الاشياء علما برأسه اخرجوه من العلم الذى موضوعه الموجود واذ لم يجدوا مباحث البعض الآخر كذلك ادرجوها فى ذلك العلم كمباحث المفارقات ونحوها وقس على ذلك حال الطبعى والطب فان بعض انواع الجسم الطبعي الذى هو بدن الانسان من حيث الصحة والمرض لما كان له احوال كثيرة مهمة جعلوها علما برأسه وافرزوه عن الطبعي وجعلوه تحته بخلاف مباحث النبات والحيوان والانسان لا من هذه الحيثية فانهم جعلوها من اجزاء الطبعي وبالجملة فيجوز البحث فى العلم عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم وانما لم تقع البحث فى علم عما يعرض موضوعه بواسطة امر اعم مع جواز البحث عن العرض الغريب لانه لم يوجد اعم يكون احواله قليلة ولا اخص منه احوال كثيرة حتى يدرج مباحث احوال الاعم فى العلم الذى موضوعه الاخص قال وبهذا يندفع ما قال بهمنيار اذ انما يلزم دخول كل علم فى كل علم لو لم يكن فى كل علم مباحث كثيرة يستحسن افراد العلم بها عن العلم بما عداها وانما يلزم كون العلم الجزئى كليا لو كانت مباحث العلم الكلى قليلة يستحسن ادراجها فى العلم الجزئى وانما يلزم عدم تباين العلوم لو لم يكن لكل منها مباحث كثيرة يستحسن افرادها بالتدوين هذا كلامه ملخصا وهذا الكلام اخس من ان يلتفت اليه و الوقت اعز من ان يضاع فى الاعتراض عليه اليس ان العلوم انما تمايز بتمايز موضوعاتها وتمايز الموضوعات قد يكون بتباينها كموضوع الحساب وموضوع الطبعي وقد يكون بالعموم والخصوص كموضوع الطبعي وموضوع الطب وقد يكون بالحيثيات الملحوظة فى البحث كما فى موضوع فن السماء والعالم وموضوع الهيئة المجسمة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون تمايز العلوم فيما بينها لاجل كثرة مباحثها وقلتها ويكون كل علم يفرض فنا من العلم الالهى ويكون كل صناعة جزئية كعلم الارغنون وعلم الفلاحة ونحوهما من اجزاء الفلسفة الاولى لا من جزئياتها والتزام ذلك انسلاخ عن الفطرة الانسانية اما العلم الالهى باحث عن احوال ما لا يفتقر فى الوجودين الى المادة ويلحظ هذه الجهة فى كل مسئلة مسئلة وكل فن فن من ذلك العلم فكيف يندرج فيه العلم الطبعي الباحث عن احوال ما يفتقر فى الوجودين الى المادة من جهة اشتماله على المادة والبحث عن احوال الاخص انما يندرج فى العلم الباحث عن احوال الاعم اذا لوحظ فى البحث عن احوال الاخص الحيثية الملحوظة فى البحث عن احوال الاعم ولذا كان البحث عن احوال كائنات الجو والمعادن والنبات والحيوان والانسان اجزاء للطبعي ولم يكن علم الكيمياء الذى موضوعه الاجساد المعدنية وعلم الفلاحة وعلم البيطرة وعلم الطب اجزاء منه بل جزئيات له واما ما ينطق به كلامه من ان علم المفارقات لقلة مباحثه جعل من اجزاء العلم الكلى فزيادة تغمة فى الطنبور لان موضوع علم المفارقات المسمى بالعلم الالهى بالمعنى الاخص الملقب باثولوجيا هو الاله الحق والمفارقات النورية والمبحوث عنه فيه احوال موضوعه الخاصة وموضوع العلم الالهى بالمعنى الاعم اعنى العلم الكلى المسمى بالفلسفة الاولى هو الموجود بما هو موجود والمبحوث عنه فيه احوال الموجود بما هو موجود فتوهم كون علم المفارقات جزء من العلم الكلى توهم بعيد فانه ليس علما كليا بل من جزئياته وهو لطلب

استشهاد انه لما رأى القوم يقسمون الحكمة الى علم يتعلق باحوال ما يفتقر الى المادة في الوجودين ويسمونه بالطبعي والى علم يتعلق باحوال ما يفتقر اليها في احد الوجودين ويسمونه بالرياضي والى علم يتعلق باحوال ما لا يفتقر اليها في الوجودين ويسمونه بالالٰهي حسب ان الالٰهي هو العلم الكلي وان علم المفارقات جزء منه وليس الامر كما زعم اذ الثالث منقسم الى قسمين احدهما العلم بتقاسيم الوجود واحوال الموجود بما هو موجود وثانيهما علم المفارقات والاول هو العلم الكلي المسمى بالفلسفة الاولى والثاني هو العلم الربوبي الملقب باثولوجيا فنسبة الثاني الى الاول كنسبة فن السماء والعالم الى فن سماع الطبعي الباحث عما يعم الاجسام لا كنسبة فن السماء والعالم الى العلم الطبعي وافحش من ذلك كله تجويزه ادراج العلم الكلي الباحث عن احوال الاعم تحت العلم الجزئي الباحث عن احوال الاخص وحكمه بان عدم وقوع ذلك انما هو لعدم وجود اعم يقل احواله بالنسبة الى احوال الاخص فيجوز على رأيه ان يجعل الفلسفة الاولى جزءًا من علم الارغنون والفلاحة والسطرة غاية الامر ان يكون ذلك غير مستحسن لاجل كثرة مباحث الفلسفة الاولى على ان حكمه بعدم وجود اعم يقل احواله بالنسبة الى احوال الاخص في حيز الخفاء فلعل احوال الحيوان المبحوثة عنها في كتاب الحيوان من الطبعي اقل من مباحث الطب فيستحسن على رأيه ان يجعل كتاب الحيوان جزءًا من الطب اما جوابه عن كلام بهمنيار فهو التزام للوازم لا منع للملازمة اذ حاصل كلامه يرجع الى ان لا بأس في دخول كل علم في كل علم وكون العلم الجزئي كليا وعدم تباين العلوم وانما افرز كل منها عن الآخر لاجل كثرة كل منها واللوازم باطلة بلا ارتياب وقد فضى بنا الكلام الى الاطناب في هذا الباب تبصرة لاولى الالباب وتذكرة للطلاب بالحق والصواب **قوله** ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية بل ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او الاحوال المنسوبة اليه بالتفصيل الذي سبق والمراد ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او الاحوال المنسوبة اليه من حيث انها اعراض ذاتية له او احوال منسوبة اليه فلا يرد ان العرض الذاتي للموضوع اما عارض له بالذات فهو عرض ذاتي لعرضه الذاتي المساوي له بواسطة المساوي واما عارض له بواسطة المساوي فهو عارض لهذا المساوي بالذات فيصدق على عرضه الذاتي انه يبحث في العلم عن عرضه الذاتي فينتقض به تعريف الموضوع وذلك لانه لا يبحث في العلم عن العوارض الذاتية من حيث انها عوارض ذاتية للعرض الذاتي بل من حيث انها عوارض ذاتية لموضوع العلم واما العوارض الذاتية لموضوعات المسائل اذا كانت غير موضوع العلم فانما يبحث عنها في العلم لكونها من الاحوال المنسوبة الى موضوعه وفي الفن والباب لكونها من الاعراض الذاتية لموضوع الفن والباب مثلا انما يبحث عن قوة اللمس في الطبعي لانه من الاحوال المنسوبة الى الجسم الطبعي وفي كتاب الحيوان لانه من العوارض الذاتية للحيوان فلا ينتقض التعريف بموضوعات المسائل اذ لا يبحث في العلم عن عوارضها الذاتية لانها عوارضها الذاتية وانما يبحث عنها في العلم لانها من الاحوال المنسوبة الى موضوعه نعم يرد النقض بها على من اكتفى في تعريف موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وان اعتبر قيد الحيثية اذ يصدق على موضوعات المسائل انها يبحث في العلم عن اعراضها الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية لها لا من حيث انها اعراض

ذاتية للنفس موضوع العلم لكونها اعراضا غريبة بالقياس اليه فافهم ثم فی قصر البحث فی العلم علی العوارض الذاتية لموضوعه والاحوال
المنسوبة اليه اشكال مشهور وهو انهم يبحثون عن النفس الناطقة واحوالها فی العلم الطبعی مع انها ليست نفس موضوع العلم
ولا نوعه ولا عرضا ذاتيا له ولا نوع عرض ذاتی له ولا عرضا ذاتيا لعرضه الذاتی او لنوعه واحوالها ليست اعراضا ذاتية لموضوع
العلم ولا احوالا منسوبة اليه ويجاب عنه بان النفس صورة منوعة للجسم وجزء لنوعه وقد سبق ان موضوع المسئلة قد يكون جزء
الموضوع ويثبت له ما هو عرض ذاتی له والبحث عن النفس من هذا القبيل وفيه ان النفس اذا كانت جزء من الانسان فليست جزء
من موضوع العلم وما سبق هو ان موضوع المسئلة قد يكون جزء لموضوع العلم الا ان يقال انه يجوز البحث عن جزء نوع موضوع
العلم ايضا وان كان ذلك الجزء مباينا لموضوع العلم وما يقال من انه لا حاجة الی تجويز البحث عن جزء النوع فان جزء النوع يكون
عرضا ذاتيا لجنسه الذی هو موضوع العلم فالنفس لما كانت جزء من نوع الجسم كانت من عوارضه الذاتية فالبحث عنها فی
الطبعی بحث عن العرض الذاتی لموضوعه ولا ريب فی جوازه ففيه انه لا يكاد يتم اذ العرض الذاتی للشیء ما يعرضه ويحمل عليه اما
مواطاة او اشتقاقا والنفس ليست عارضة للجسم لانها مباينة اياه مفارقة غير محمولة عليه لعدم قيامها به فلا مساغ لعدها من
الاعراض الذاتية للجسم وما يتخيل من ان البدن مادة الانسان والنفس صورة له والمادة والصورة جنس وفصل باعتبار
فالنفس يكون فصلا باعتبار فيكون محمولا ذاتيا للانسان ومحمولا عرضيا لجنسه الذی هو الجسم خال عن التحصيل كما سيأتی انشاء
الله تعالی فی مقامه ومن العجائب ما سبق الی بعض الاذهان من ان البحث عن النفس استطرادی من جهة تعلقه بالبدن و
انما هو بالاصالة من جملة مباحث الحكمة الوسطی اعنی الرياضی الباحث عما لا يفتقر الی المادة افتقارا كليا ولا يستغنی عنها استغناء
كليا فان النفس تحتاج الی المادة فی حدوثها وتستغنی عنها فی بقائها ولما قضی الوطر عن مباحث النفس فی كتاب من الطبعی
ولم تبق حاجة الی استيفائها فی الرياضی خص موضوع الرياضی بالكم وهذا القائل قد غفل عن ان الرياضی باحث عما يفتقر
فی الوجود العينی الی المادة ويستغنی عن اعتبار خصوص المادة فی الوجود الذهنی وان النفس لا تفتقر فی وجودها العينی الی
المادة لانها قائمة لا فی مادة انما تحتاج فی حدوثها الی مادة تتعلق هی بها تعلق التدبير والتصرف لا غير وبين الامرين
بون بعيد نعم لو قال ان مباحث النفس بالاصالة من جملة علم المفارقات وذكرها فی الطبعی استطرادی لكان اقرب
من ان يصغی اليه وقد استوفينا الكلام فی هذا المرام فی تعليقاتنا علی تلخيص الشفاء لسيدی وابی واب الآباء جزاه الله عنا
خير الجزاء وتغمده بالغفران والرضوان والرضاء **قوله** ای الامور الخارجة قال الشيخ فی برهان الشفاء ان المحمول فی
المسئلة يكون مجهول الانية فيطلب فيها الانية لا انه مجهول اللمية فيطلب فيها اللمية دون الانية فلا يجوز ان يكون طبيعة
جنس او فصل او شيئا مجتمعا منهما اذا كانت طبيعة الموضوع محصلة فان المحمولات التی تؤخذ فی حد الشیء يجب ان تكون بينة

الثبوت للشئ اذ لتحقق الشئ ہذا کلامہ فقد فصل القول فی ذلک ثم قال وقد ببرہن علی وجودہا یعنی الذاتیات لشئ اذا کان عرف لعوارضہ ولم یکن یتحقق جوہرہ فعرف مثلا من جہۃ ما ہو منسوب الی شئ او لہ فعل او انفعال ولم یکن عرف ذاتہ مثلا انما یطلب ہل النفس جوہر او لیس بجوہر والجوہر جنس للنفس لکن انما یطلب ہذا اذا لم نکن عرفنا النفس بذاتہا بل عرفناہا من جہۃ ما ہی مضافۃ الی البدن وکمال مالہ ولیصدر عنہا الافاعیل الحیوانیۃ وبالجملۃ اذا عرفناہا من جہۃ انہا شئ ہو کمال کذا او مبدء لکذا فنکون بعد ما عرفنا ذاتہا فاذا لم نکن وضعنا حقیقۃ ذاتہا لم نطلب حمل امر آخر علیہا ذلک الامر جنس لذاتہا ولم یکن المحمول فی طلبنا بالحقیقۃ جنسا للموضوع فی القضیۃ بل کان جنسا لامر آخر یعرض لہ ہذا الذی یطلب المحمول لہ ہذا کلامہ وبالجملۃ فالبحث فی العلم انما یکون عن الامور الخارجۃ عن موضوعہ العارضۃ لہ بالذات او بواسطۃ امر مساو لہ اعنی العوارض الذاتیۃ لہ ومن ہہنا تسمعہم یقولون ان الموضوع وذاتیاتہ تکون مفروغۃ عنہا فی العلم واما ما یستدل بہ علی ذلک من ان مسائل العلم قضایا یکون فیہا اثبات المحمولات المطلوبۃ للموضوع وہو یتوقف علی ثبوت الموضوع واجزائہ فلو کان ثبوت الموضوع واجزائہ من المسائل لزم توقف الشئ علی نفسہ ففی غایۃ السقوط لانہ ان ارید ان اثبات المحمولات المطلوبۃ للموضوع موقوف علی ثبوت الموضوع ای وجودہ فمسلم لکن لا یلزم منہ الا ان یکون اثبات الوجود للموضوع مفروغا عنہ لا اثبات ذاتیاتہ لہ وان ارید ان اثبات المحمولات المطلوبۃ للموضوع موقوف علی اثبات ذاتیات الموضوع لہ فذلک فی حیز الخفاء واما ما قیل فی ازاحۃ ذلک من ان فرعیۃ ثبوت الشئ للشئ علی ثبوت المثبت لہ مم والحق الاستلزام ولو سلم فتوقف اثبات شئ لشئ علی اثباتہ مم فلیس لشئ اذ مقصود المستدل ہو ان التصدیق بالہلیۃ المرکبۃ الذی ہو المطلوب فی المسائل متوقف علی الہلیۃ البسیطۃ للموضوع فان التصدیق بالہلیۃ البسیطۃ مقدم علی التصدیق بالہلیۃ المرکبۃ ولا یتوقف ہذا علی فرعیۃ ثبوت الشئ للشئ علی ثبوت المثبت لہ ولا علی توقف اثبات شئ لشئ علی اثباتہ فتامل **قولہ** العارضۃ ما یقال ان المراد بالعارض الخارج المحمول بالمواطاۃ بناء علی ان المعتبر فی المسائل ہو الحمل بالمواطاۃ وذکر المبادی فی الامثلۃ من قبیل التسامح لیس بشئ فقد صرح الشیخ بان العوارض اللاحقۃ للموضوع قد تکون صورا وقد تکون اعراضا وقد تکون مشتقۃ منہما فالاول نحو کل جسم ففیہ مبدء میل فان مبدء المیل ہو الصورۃ والثانی نحو کل جسم فلہ حیز طبعی والثالث نحو کل جسم محدد للجہات فلکی والرابع نحو کل جسم فلکی متحرک واما ان المعتبر فی المسائل ہو الحمل بالمواطات فجوابہ انہ کما یقصد فی المسائل اثبات بعض العوارض للموضوع مواطاۃ فقد یقصد اثبات حلول بعضہا فی الموضوع وقیامہ بہ ایضا کما فی المثال الاول علی ان العوارض الذاتیۃ لموضوع العلم لا یجب ان تقع محمولات للمسائل بل قد تکون موضوعات لہا کقولنا کل حرکۃ منطبقۃ علی الزمان والوجود زائد علی الماہیۃ فلا یلزم من کون المعتبر فی المسائل ہو الحمل بالمواطاۃ ان لا یکون غیر المحمول

بالمواطات عرضا ذاتيا لموضوع العلم **قوله** للطبيعة من حيث هي هي اعلم انه لما اشتهر في تعريف الموضوع انه ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية ورد عليه انه ما من علم الا ويبحث فيه عن العوارض الذاتية لانواع موضوعه وانواع اعراضه الذاتية فلا يصح قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لنفس موضوعه وما يتوهم من ان محمولات المسائل التي موضوعاتها انواع موضوع العلم او اعراضها الذاتية وان لم يكن عوارض ذاتية شاملة للموضوع على الاطلاق فهي عوارض ذاتية شاملة له على التقابل في غاية السخافة اذ ما يعرض الشئ لامر اخص لامحالة عرض غريب له والعرض الذاتي الشامل للموضوع على التقابل هو العارض الذاتي الاخص وشتان ما بينهما واجاب عن هذا الايراد المحقق الدواني اولا بان في قصر البحث على العوارض الذاتية للموضوع في تعريفه مسامحة اعتمادا على ما فصل في مقامه من انه يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لنفس الموضوع او لانواعه او لاعراضه الذاتية او لانواع اعراضه الذاتية فهذا اجمال تفصيله موكول الى مظانه وهذا هو الحق كما حققنا في فواتح هذا المبحث وثانيا بانه فرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما انه فرق بين موضوعه وموضوعها فكما ان موضوع العلم يكون عين موضوع المسئلة وغيره كذلك محمول العلم يكون عين محمول المسئلة وغيره وهو على تقدير الغيرية مفهوم مردد بين محمولات المسائل المتقابلة اي امر ما يرد بينها وذلك المفهوم المردد عرض ذاتي لموضوع العلم فعلى كل تقدير يكون المبحوث عنه بالحقيقة هو محمول العلم اي العرض الذاتي لموضوعه هذا الجواب غير مرضي لان محمولات المسائل قد تكون بحيث لا يصلح المفهوم المردد بينها وبين محمولات المسائل الاخر لان يكون من العوارض الذاتية لنفس موضوع العلم كما في قولنا كل حركة منطبقة على الزمان وقد عرفت فيما سبق ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب ان تكون محمولة عليه بالمواطاة ولا ان تكون متحدة معه في الوجود فالاحوال العارضة المحمولة بالمواطاة على عوارضه الذاتية التي لا تحمل عليه بالمواطاة او الاحوال اللاحقة لمثل تلك العوارض الذاتية المحمولة على تلك العوارض بالاشتقاق [illegible] ان تصلح لان تعد من عوارض الموضوع ولا ان يعد المفهوم المردد بينها من عوارضه فضلا عن ان تعد من عوارضه الذاتية فافهم واعترض بعض المتاخرين على هذا الجواب بوجهين الاول ان المفهوم المردد امر اعتباري يعتبره العقل من محمولات المسائل والضرورة شاهدة بان البحث انما يكون عن احوال حقيقية واجيب عنه بانه ان اريد بالامر الاعتباري الامر الاختراعي الذي لا تحقق له في نفس الامر اصلا لا بنفسه ولا بمنشاء انتزاعه فكون المفهوم المردد امرا اعتباريا بهذا المعنى ممنوع كيف وهو منتزع عن منشاء واقعي وان اريد به ما لا وجود له في الخارج فكونه اعتباريا بهذا المعنى مسلم لكن لا نسلم ان الاحوال المطلوبة يجب ان تكون امورا عينية الثاني انه يلزم ح ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات والضرورة تشهد بخلافه قال الشيخ في برهان الشفاء الاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية واجيب عنه تارة بان كون محمولات المسائل اعراضا غريبة لموضوع العلم لا يوجب ان لا تكون مقصودة في المسائل كيف وهي اعراض ذاتية

WWW.NAFSEISLAM.COM

لموضوعات المسائل ومراد الشيخ هو ان الاعراض الغريبة لموضوعات المسائل لايكون مطلوبة بالبرهان لايخفى ان جواب
المحقق انما هو على تقدير تسليم ان محمولات المسائل الخاصة ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم وانه لايجوز البحث في العلم عن
الاحوال الغريبة لموضوعه والافما الحاجة الى ارتكاب القول بالمفهوم المردد فلا يصح ان يوجه جوابه بتجويز البحث في العلم عن
الاحوال الغريبة لموضوعه فلاريب في انه لما لم يجز البحث في العلم عن الاحوال الغريبة لموضوعه مطلقا وكان العرض الذاتي المطلوب في العلم هو المفهوم
المردد بين محمولات المسائل لايكون محمولات المسائل مقصودة بالذات في العلم ولاشبهة في ان الضرورة تشهد بخلافه ضرورة ان المقصود من قولنا
كل حيوان فله قوة اللمس الذي هو من مسائل العلم الطبعي اثبات قوة اللمس للحيوان لا اثبات الامر المردد بين قوة اللمس ومحمولات المسائل الاخر
للجسم الطبعي نعم الاستشهاد بكلام الشيخ ليس في محله لعدم دلالته الا على ان محمول المسئلة يجب ان يكون عرضا ذاتيا لموضوعها
وعدم انكار المجيب كون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لموضوعاتها وتارة بان قصد الباحث يتعلق اولا بالاعراض الذاتية
لموضوع العلم وان كانت امورا انتزاعية وثانيا يتعلق في ضمن المسائل واستناد الاتها بمحمولات المسائل والضرورة انما
تشهد بان محمولات المسائل لاتخلو عن القصد مطلقا وهذا في غاية السقوط اذ لايرتاب احد في ان المقصود اولا وبالذات
هو اثبات محمولات المسائل لموضوعاتها كاثبات امتناع الخرق والالتيام للفلك او الحركة الارادية للحيوان واما اثبات
المفهوم المردد بين محمولات المسائل فهو بمعزل عن القصد وبالجملة فارجاع البحث عن محمولات المسائل الى المفهوم
المردد بينها كما ارتكبه المحقق الدواني على تقدير تمامه تكلف مستغنى عنه ثم ان هذا البعض بعد ما رد جواب المحقق الدواني
اجاب عن اصل الايراد بوجهين الاول ما اشار اليه الشارح بقوله العارضة للطبيعة من حيث هي هي والثاني ما اشار اليه
بقوله ومن حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا فاما الجواب الثاني فستقريره وبنين حاله في الدرس المستقبل ان شاء الله
تعالى واما الجواب الاول فمحاصله ان موضوع العلم المعروض للعوارض المبحوث عنها في العلم نفس الطبيعة من حيث هي
هي اي مع عزل النظر عن الخلط والتعرية والعموم والخصوص فالطبيعة بهذا الاعتبار مشتملة على جميع مراتبها وحيثياتها فالعرض
اللاحق لها بحيثية كالعموم وان كان عرضا غريبا لها اذا اخذت بحيثية اخرى كالخصوص وبالعكس لكنه عرض ذاتي لها من
حيث هي هي لاتحادها مع جميع مراتبها بالذات او بالعرض وبالجملة فالموضوع هو الطبيعة من حيث هي هي لا لابشرط شئ بان
يكون الحيثية قيد اللحاظ اي المهية الملحوظة بلحاظ من حيث هي هي وان كان معها الف قيود ولكن لم يقيد اللحاظ بشئ
منها وهي اعم من المهية لابشرط شئ فانها ملحوظة مجردة عن القيود ولو في اللحاظ واما المهية لالابشرط شئ فلا هي مجردة ولا لا
مجردة ولا واحدة ولا كثيرة وانما المجرد هو اللحاظ فهي معروضة بالذات لكل ما يعرض لها من حيث العموم او من حيث الخصوص
فالعوارض الذاتية لانواع موضوع العلم او انواع عوارض ذاتية لموضوع العلم عوارض ذاتية لنفس موضوع العلم من حيث

هو هو فالمبحوث عنه في العلم هي العوارض الذاتية لموضوعه وما يظن انه عارض له لامر اخص ليس عارضا له لامر اخص وهذا الجواب في غاية السخافة اما اولا فلان الماهية لابشرط شيء اعم مراتب الماهية ليس فوقها مرتبة يعبر عنها بالماهية لا لابشرط شيء والماهية لابشرط شيء هي الحاملة لاحكام العموم والخصوص وهي موضوع المهملة ولو كانت فوقها مرتبة اخرى لزم تحقق قضية وراء المهملة والطبعية والمحصورة والشخصية يكون موضوعها تلك المرتبة من الماهية واما ثانيا فلانه لو سلم هذه المرتبة فلا يغني شيئا اذ لا شك في ان هذه المرتبة اعم من الماهية المخلوطة والعارض الذي عرض للاخص بالذات عارض لهذه المرتبة من جهة الخصوصية فلا يكون عارضا لها بالذات حتى يكون عرضا ذاتيا لها وما ظن من ان هذه المرتبة لا واحدة ولا كثيرة ومتحدة مع الواحد والكثير ومعروضة بالذات لما يعرض للواحد والكثير وهم فاسد لان الماهية من حيث هي هي وان لم تكن واحدة بالوحدة الشخصية او كثيرة بالكثرة الشخصية فهي واحدة بالطبيعة والا كانت لا شيئا محضا فما يعرضها بعد تخصيصها بخصوصية لا يكون عرضا ذاتيا لها وقد قال الشيخ ان ما يعرض الشيء لامر اخص وكان الشيء محتاجا في لحوقه اياه الى ان يصير نوعا معينا متهيئا لقبوله لا يكون عرضا ذاتيا له وقد وضع لذلك قانونا وهو ان يلاحظ طبيعة الجنس مع خصوصية ما كالجسم والعدد فان كانت بما هي كذلك صالحة لان يعرضها العارض فذلك العارض عرض ذاتي وان لم تكن صالحة له بل تكون محتاجة في عروضه لها الى ان تتحصل بفصل وتصير نوعا معينا متهيئا لقبوله فذاك العارض عرض غريب فعند هذا الامتحان نجد الحركة من العوارض الذاتية للجسم لانه مع قطع النظر عن تنوعه بفصل صالح لقبوله الحركة ولا نجد الزوجية والفردية من العوارض الذاتية للعدد لان العدد ما لم يصر نوعا معينا لا يصلح لان يعرض له الزوجية او الفردية واما ما اول به هذا المجيب كلام الشيخ من ان مراده انه اذا اعتبر الجنس لابشرط شيء لا يكون ما يعرضه لامر اخص عرضا ذاتيا له واما اذا اعتبر لا لابشرط شيء يكون متحدا مع الاخص بالذات فيكون كل ما يعرضه لامر اخص عارضا له بالذات فعجب عجاب لان الجنس اذا اعتبر لابشرط شيء فاما ان يكون متحدا بالذات وجودا مع الاخص كما انه اذا اعتبر لا لابشرط شيء يكون متحدا معه وجودا بالذات فيلزم ان يكون ما يعرض الامر الاخص عرضا ذاتيا للجنس اذا اعتبر لابشرط شيء ايضا بناء على الاتحاد على ما زعم او لا يكون متحدا معه ولا موجودا بوجوده فلا يكون ما يعرض للامر الاخص عارضا للجنس لابشرط شيء اصلا وكلام الشيخ انما هو فيما يعرض الجنس بعد صيرورته نوعا معينا اذ على هذا التقدير لا يكون ما يعرض النوع عارضا للجنس اصلا لعدم الاتحاد بينهما وجودا واما ثالثا فلانه لو سلم كل ما ذكر فانما يجري في موضوعات المسائل التي موضوع العلم ذاتي لها واما اذا كان موضوع المسئلة نوع العرض الذاتي لموضوع العلم فلا يجري فيه لان ماهية الموضوع من حيث هي هي ليست متحدة مع نوع عرضه الذاتي بالذات فما يعرضه بالذات لا يكون عارضا لها بالذات واما رابعا فلانا سلمنا ان العوارض اللاحقة للشيء بواسطة الامر

الاخص اعراض ذاتية له لكن جعلها محمولات المسائل اما باعتبار انها اعراض ذاتية لنفس موضوع العلم فينبغي ان يجعل
موضوع المسئلة نفس موضوع العلم اذ لا معنى لجعل الاعراض الذاتية لشيء محمولة على شيء آخر وايضا يكون المقصود متعلقا بمعرفة
حال الموضوع نفسه لا بمعرفة احوال انواعه فيكون المقصود في كتاب الحيوان من الطبعي مثلا معرفة ثبوت قوة اللمس
لنفس الجسم لا للحيوان والضرورة تشهد بخلافه واما باعتبار انها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل من جهة الخصوص
فهي بهذا الاعتبار اعراض غريبة بالقياس الى موضوع العلم فيعود الاشكال فهذا هو ما افاده خاتم الحكماء قدس سره مع
زيادة ما واما خامسا فلانك قد عرفت فيما سبق ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب ان تكون محمولة عليه بالمواطاة
ولا ان تكون متحدة معه في الوجود فالاحوال العارضة لها بالذات التي تحمل عليها في المسائل او الاحوال العارضة لعوارضها
الذاتية الغير المحمولة عليها مواطاة كالعوارض الذاتية للزمان العارض للحركة العارضة للجسم لا يمكن ان تكون عوارض لطبيعة
الموضوع وان اخذت لا بشرط شيء فضلا عن ان تكون عوارض ذاتية لها فلا يتمشى هذا الجواب فيما اذا كان موضوع
المسئلة العرض الذاتي الغير المحمول بالمواطاة على موضوع العلم او عرض العرض الذاتي كذلك ومحمولها عرض العرض
الذاتي المذكور كقولنا الوجود زائد في مسائل الفلسفة وقولنا الزمان غير قار في مسائل الطبعي فان هذه المحمولات ليست
عارضة لطبيعة موضوع العلم باي اعتبار اخذت وبالجملة فهذا الجواب لا يستاهل بفضل الاشتغال بالتوضيح والابطال
والوقت اعز من ان يضاع في بسط ما فيه من وجوه الاختلال فاما ما اورد عليه بعض الشراح في بعض تعليقاته من انه لو صح
لزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي اذ موضوع العلم الكلي اعم من موضوعات العلوم الجزئية والعوارض المبحوث عنها
في العلوم الجزئية اعراض ذاتية للاخص والعوارض الذاتية للاخص عوارض ذاتية للاعم على ما ذكره المجيب فيكون العوارض
المبحوث عنها في العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي فلزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي فمندفع اذ غاية
ما يلزم ان يكون العوارض المبحوث عنها في العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي وذلك لا يستلزم دخول
العلوم الجزئية في العلم الكلي لاختلاف الحيثية في نظر الباحث فالعلم الكلي يبحث عما يعرض من حيث الوجود والعلوم
الجزئية تبحث عما يعرض من حيثيات اخر فلا يلزم ان يكون العوارض المبحوثة عنها في العلوم الجزئية مبحوثة عنها في العلم
الكلي وان كانت عوارض ذاتية لموضوع العلم الكلي وكذا ما اورده عليه خاتم الحكماء في خواتيم شرحه من ان موضوع المسئلة
ان كان عرضا ذاتيا لموضوع العلم او نوعه او عرضه جاز ان يكون محمولها جنس الموضوع وفصله فكيف يكون ذلك المحمول عرضا
ذاتيا لطبيعة الموضوع وان اخذت من حيث هي هي لا لا بشرط شيء وذلك لان هذا الايراد لا يتوجه على المجيب اذ جوابه انما هو
عن الايراد القائل بان اعراض انواع الموضوع مثلا وبالجملة الاعراض الغريبة لموضوع العلم المبحوثة عنها في المسائل

يبحث عنها في العلم مع انها ليست عوارض ذاتية لموضوعه وحاصل جوابه ان العوارض اللاحقة للشئ بواسطة الامر الاخص عوارض ذاتية له من حيث هو هو لا بشرط شئ واما الايراد بالمحمولات التي هي من اجناس الموضوع وفصوله فالمساس بالايراد المذكور ولا جواب نعم هو ايراد على حياله على من قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوع العلم ولم يعمم البحث فيه لاحوال المنسوبة اليه وقد ذكرنا ذلك الايراد في فواتح مبحث الموضوع ثم اعلم ان المجيب اورد على نفسه بانكم جعلتم العارض الذاتي للامر الاخص عرضا ذاتيا للاعم نظرا الى اتحاد الاعم والاخص ولا شك ان الاتحاد من الطرفين فينبغي ان يكون العرض الذاتي للاعم عرضا ذاتيا للاخص واجاب عنه بان هذا لا يجري في العارض الامر اعم فان الاعم بوحدته المبهمة متحد مع الاخص بذاته او بالعرض والاخص ليس كذلك فلم يكن لما يعرض الاخص بواسطة الاعم اختصاص بالاخص ولا بد للعرض الذاتي من الاختصاص وهذا في غاية السقوط لان الاختصاص غير مشروط في العرض الذاتي فلو وجب بحكم الاتحاد ان يكون ما يعرض الاخص بالذات عرضا ذاتيا للاعم وجب ايضا بحكم الاتحاد ان يكون ما يعرض الاعم بالذات عرضا ذاتيا للاخص وان لم يكن مختصا به وبالجملة فسخافة هذا الجواب اظهر من ان يخفى ومفاسده اكثر من ان تحصى **قوله** فيجوز ان لا يتجاوز الى الافراد ما يعرض الطبيعة من حيث هي لا يجب ان يعرض لافرادها كصلوح الطبيعة لان تقع موضوع المهملة وكالوجوب العارض لطبيعة احد النقيضين لا بعينه مع امكان كل منهما بخصوصه وما توهم من ان كل ما هو لازم للطبيعة من حيث هي لازم للفرد باطل لا يلتفت اليه فالعارض الذاتي للطبيعة من حيث هي يجوز ان لا يتجاوز الى الافراد لكن هذا القسم من العرض الذاتي لا يبحث عنه في العلوم لان المسائل هي القضايا المحصورة **قوله** او من حيث هي سارية في الافراد كلا او بعضا هذا هو الجواب الثاني الذي تكلفه بعض المتاخرين لدفع الاشكال الوارد على قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوعه اعني الاشكال الذي ذكرناه في الدرس السابق وحاصله ان موضوع العلم هو الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا فمن العوارض الذاتية ما يكون عارضا للطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في جميع الافراد كالتحيز العارض لطبيعة الجسم الطبعي الذي هو موضوع للحكمة الطبعية ومنها ما يعرض لطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في بعض الافراد كقوة اللمس العارضة للجسم الطبعي من حيث سريانه في بعض الافراد اعني الحيوان فما يعرض الاخص بالذات عارض بالذات لطبيعة الاعم السارية في بعض الافراد فهو عرض ذاتي للاعم فالبحث في العلم انما يقع عن العوارض الذاتية لموضوعه وهذا الجواب كالجواب الاول في غاية الوهن والسخافة اما اولا فلانه اما ان يراد بالطبيعة السارية في بعض الافراد الطبيعة السارية في بعض الافراد الخاصة بخصوصها فلا يخفى انها عين الاخص فان طبيعة الجسم السارية في الحيوان بخصوصه نفس الحيوان فما يعرضها بالذات انما يكون عرضا ذاتيا للاخص بما هو اخص لا للاعم فيكون بالقياس الى الاعم عرضا غريبا فبقي الاشكال كما كان واما ان يراد بها الطبيعة

المطلقة السارية فی بعض الافراد ای بعض کان فلا یخفی ان ما یعرض الاخص بخصوصه بالذات لا یکون عارضا للطبیعة المطلقة السارية فی بعض الافراد لا بخصوصه الا بعد تخصیصها فی ضمن ذلک الاخص بخصوصه فیکون عرضا غریبا بالقیاس الیها کما عرفت فیما سبق فیبقی الاشکال بحاله واما ثانیا فلان ہذا الجواب لا یتمشی فی العوارض الذاتیة الغیر المحمولة بالمواطاة علی انواع الاعراض الذاتیة لموضوع العلم الغیر المحمولة علیه بالمواطاة فانها یبحث عنها فی العلم مع انها لیست عارضة لطبیعة موضوع العلم اصلا لا من حیث انها ساریة فی الافراد کلا او بعضا ولا من حیث انها ساریة فی الافراد بعضا فافہم اما اورد بعض الشراح علی ہذا الجواب من انه یستلزم دخول العلوم الجزئیة فی العلم الکلی اذ العوارض اللاحقة بالذات لموضوعات العلوم الجزئیة علی ہذا التقدیر عارضة بالذات لطبیعة موضوع العلم الکلی من حیث سریانها فی الافراد بعضا فساقط اذ لا یلزم مما ذکره المجیب الا ان یکون العوارض الذاتیة لموضوعات العلوم الجزئیة اعراضا ذاتیة لموضوع العلم الکلی لا ان یکون تلک العوارض مبحوثا عنها فی العلم الکلی لاختلاف حیثیة البحث فلا یلزم دخول العلوم الجزئیة فی العلم الکلی وکذا ما اورد البعض الآخر من ان حیثیة السریان فی الافراد کلا او بعضا اما تعلیلیة او اطلاقیة او تقییدیة علی الاولین فالموضوع الطبیعة من حیث ہی ہی والقضیة المنعقدة منها ہی المهملة والقضایا المستعملة فی العلوم لا محالة محصورات وایضا علی ہذا التقدیر یرجع ہذا الجواب الی الجواب الاول وعلی الثالث فاما ان یراد بہذا المرکب التقییدی فذلک لا یصح ان یکون موضوعا للعلم او یراد مرتبة من الماہیة موجودة فی الذہن او فی الخارج فیکون القضایا المعقودة بها شخصیة فلا یکون مسائل للعلوم الحقیقیة وذلک لان الطبیعة قد تعتبر من حیث ہی ہی وہی بہذا الاعتبار موضوع للمهملة القدمائیة وقد تعتبر من حیث العموم والاطلاق وہی بہذا الاعتبار موضوع للطبیعة وہی بہذا الاعتبار لا یسری الیها احکام الافراد وقد تعتبر من حیث انطباقها علی الافراد وسریانها فیها وہی بہذا الاعتبار حاملة لاحکام الافراد وموضوع للقضایا المحصورة ومهملة المتاخرین وہذہ المرتبة ہی المرادة بالطبیعة من حیث انها ساریة فی الافراد کلا او بعضا وہذا المرکب التقییدی عنوان لہذه المرتبة فلا یکون القضایا المعقودة منها شخصیات ولا مهملات قدمائیة بل محصورات او ما فی حکمها واعلم ان المجیب قد استشهد علی ما زعم بما قال المعلم الثانی فی تعلیقاته من ان العلم الطبعی له موضوع یشتمل علی جمیع الطبیعیات ونسبته الی ما تحته نسبة العلوم الکلیة الی العلوم الجزئیة وذلک الموضوع ہو الجسم بما ہو متحرک او ساکن والمبحوث عنه فیه ہو العوارض اللاحقة من حیث ہو کذلک لا من حیث ہو جسم فلکی او عنصری ثم النظر فی الاجسام الفلکیة والاسطقسیة نظر اخص ویتبع ذلک النظر فیما ہو اخص منه وہو النظر فی الاجسام الاسطقسیة ماخوذة مع المزاج وما یعرض لها من حیث ہی کذلک ثم یتبع ذلک النظر فیما ہو اخص منه وہو النظر فی النبات والحیوان وہناک یختم العلم الطبعی فتخیل ہذا القائل ان مراد الفارابی بقوله یشتمل علی جمیع الطبیعیات

هو مرتبة طبيعة الجسم لا لابشرط شئ او الطبيعة السارية فی الافراد وانت تعلم ان الفارابی برا مما توهم بل مراده ان للطبعی موضوعا مشتملا علی جمیع الطبعیات وهو الجسم لا بشرط شئ لانه یصدق علی انواعه ثم بین طریق البحث فذکر انه یبحث عن الاحوال العامة للجسم ثم عن احوال الاجسام الفلکیة والاسطقسیة ثم عن احوال الکائنات والمزاج ثم عن احوال النبات والحیوان فهو تصریح منه بان العلم باحث عن العوارض الذاتیة للجسم لانواعه علی ما اسلفنا فیما مر **قوله** بواسطة فی العروض اعلم ان الواسطة قد تکون واسطة للعلم ای علة للتصدیق بثبوت المحمول للموضوع ویقال لها الواسطة فی الاثبات وهذه الواسطة لا تتحقق فی البدیهیات بل انما تتحقق فی النظریات الکسبیة وقد یطلق الواسطة علی امر یکون متصفا بالصفة حقیقة وینسب تلک الصفة الی امر آخر لعلاقة له مع ذلک الامر کالسفینة المتصفة بالحرکة بالذات فهی واسطة فی عروض الحرکة لجالسها فیکون هناک عارض واحد ثابت للواسطة بالذات منسوب الی ذی الواسطة بالعرض ویسمی هذه الواسطة بالواسطة فی العروض وقد یطلق الواسطة علی ما یکون علة لاتصاف شئ بصفة بان یکون ذلک الشئ متصفا بتلک الصفة حقیقة وبالذات ویکون تلک الواسطة علة لاتصافه بها ویسمی هذه الواسطة بالواسطة فی الثبوت وهی علی قسمین الاول ما یکون الواسطة وذو الواسطة کلاهما متصفین بالذات بتلک الصفة فیکون للصفة فردان احدهما قائم بالواسطة والآخر قائم بذی الواسطة لکن قیام فرد منها بذی الواسطة یکون بسبب قیام فرد منها بالواسطة کالید فان قیام الحرکة بها سبب لقیام الحرکة بالمفتاح والثانی ما لا یکون الواسطة متصفة بالصفة اصلا ویکون لها حظ من العلیة کالصباغ الذی هو واسطة فی اتصاف الثوب بالصبغ اذا عرفت هذا فاعلم انهم قد فسروا العرض الذاتی بما یلحق الشئ لذاته او بواسطة امر مساو له فاختلف فی ان المراد بالواسطة المنفیة فی القسم الاول المثبتة فی القسم الثانی ایة واسطة من هذه الوسائط فقال البعض ان المعتبر فی القسم الثانی اثبات الواسطة فی الثبوت بشرط کونها مساویة وفی القسم الاول نفیها مطلقا واورد علیه ان محمولات المسائل لما کانت عوارض ذاتیة لموضوعاتها کانت اما من القسم الاول فلا یکون فی ثبوتها لموضوعاتها واسطة واما من القسم الثانی فیکون فی ثبوتها لها واسطة مساویة وما لا واسطة فی ثبوته للموضوع ضروری الثبوت له وکذا ما یکون الوسط فیه مساویا للموضوع اذ الوسط المساوی الیه عرض ذاتی للموضوع فثبوته اما لذاته او لما یساویه وعلی الثانی ینتهی الی ما لذاته فیکون بالآخرة ضروریا فیلزم ان ینحصر المسائل فی الضروریة وقد تعجب بعض الشراح حیث فهم من الضروری معنی البدیهی فاجاب عن هذا الایراد بان ثبوت ما لا وسط فی ثبوته لشئ لا یجب ان یکون ضروریا بل ربما یکون نظریا کثبوت الجوهر للنفس مع انه جنس لها وقد غفل هذا المجیب عن ان مقصود المورد انه علی هذا التقدیر ینحصر المسائل فی القضایا الضروریة ولا یکون مسئلة وجودیة او ممکنة ولا ریب فی اللزوم ولا فی بطلان اللازم وذهب الشارح اقتدارا ببعض الکملة الی ان الواسطة المنفیة فی

القسم الاول هي الواسطة في العروض واحد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما معروضين
حقيقيين للصفة والواسطة المثبتة في القسم الثاني احدى الواسطتين المنفيتين في القسم الاول بشرط ان يكون الواسطة
متحدة مع الموضوع بالذات او بالعرض فعلى رايه يكون ما يعرض الشيء بواسطة الامر الاعم او بواسطة الامر الاخص عرضا ذاتيا
اذ لم يشترط التساوي الواسطة معه واهمل شرط التساوي مع اشتهاره وكونه منصوصا عليه في كلام ائمتنا الذين يلك في
التقليد لهم وقد فضي هذا الاجمال الى اهمال ما تفوه به في هذا المقام وسنعود الى تفضيحه في الدرس المستقبل انشاء الله تعالى
وذهب بعض المتاخرين الى ان الواسطة المنفية في القسم الاول هي الواسطة في العروض واحد قسمي الواسطة في الثبوت
وهو ما يكون كل من الواسطة وذي الواسطة معروضين حقيقيين للصفة والواسطة المثبتة في القسم الثاني احدهما بشرط التساوي
صدقا او تحققا وهذا ايضا باطل فان الصفة اذا كانت عارضة للشيء حقيقة كانت من اعراضها الذاتية وان كانت
عروضها للشيء حقيقة بواسطة امر مباين متصف بفرد آخر من نوع تلك الصفة بالذات اذ عروض فرد من نوع تلك الصفة بواسطة
مباينة للشيء لا يصح في كون فرد من نوعها عارضا للشيء حقيقة فلا وجه لاخراج مثل ذلك العارض عن العوارض الذاتية
للشيء وايضا فقد بحث في كتاب النفس عن العلم العارض لها مع كونه عارضا لها بواسطة العقل الفعال مع ان العلم
على هذين الرايين لا يكون من العوارض الذاتية للنفس لانه ليس عارضا لها بالذات ولا بواسطة متحدة معها بالذات
او بالعرض ولا بواسطة مساوية لها صدقا او تحققا هذا وسنتكلم على اشتراط الشارح اتحاد الواسطة مع الموضوع بالذات
او بالعرض واهمال شرط التساوي وعلى تعميم التساوي الذي اشترطه هذا البعض عن التساوي بحسب الصدق والتساوي
بحسب التحقق في مستانف الدرس انشاء الله تعالى وذهب السيد المحقق قدس سره الى ان الواسطة المنفية في القسم
الاول هي الواسطة في العروض فقط والواسطة المثبتة في القسم الثاني هي الواسطة في العروض بشرط التساوي فعلى
رايه يكون ما يعرض الشيء لا بواسطة اصلا او بواسطة في الثبوت سواء كانت الواسطة سفيرا محضا اي لا يكون معروضا
لذلك العارض اصلا او كانت هي ايضا معروضة له من القسم الاول من الاعراض الذاتية اي من الاعراض
الاولية للشيء فان هذا القسم من الاعراض الذاتية قد يخص باسم العرض الاولي قال الشارح في
بعض تعليقاته هذا ليس بصواب لان العارض بواسطة الجزء الاعم ليس عرضا ذاتيا عندهم فضلا
عن ان يكون عرضا اوليا وكذا العارض للامر المباين اذا لم يكن ذلك المباين واسطة في العروض كالحرارة العارضة
للماء بواسطة النار فان النار ليست واسطة في عروض الحرارة للماء وان كانت واسطة في ثبوتها له انتهى وانت تعلم ان
العارض للشيء بواسطة المباين واسطة في عروضه للشيء كالحركة العارضة لجالس السفينة بواسطة السفينة فهو ليس

عرضا ذاتيا للشئ قطعا لانه ليس عارضا له لذاته ولا بواسطة مساوية له وان كان المباين واسطة فی ثبوته للشئ حقیقة کالعلم
الثابت للنفس الناطقة بواسطة المبدء الفياض فلا ضير فی کونه عرضا ذاتيا بل عرضا اوليا للشئ لما عرفت ای باعث
علی اخراجه عن الاعراض الذاتية او الاعراض الاولية واما الحرارة العارضة للماء بواسطة النار فالوجه فی عدم کونها عرضا
ذاتيا للماء ليس هو کون النار واسطة فی ثبوتها له حتی يظن ان ما يعرض الشئ بواسطة فی الثبوت مباينة للشئ لايکون
عرضا ذاتيا له بل الوجه ان الحرارة عارضة للماء بواسطة فی العروض غير مساوية له اعنی الجسم العنصری فعدم کونها عرضا ذاتيا
للماء انما هو لعموم الواسطة فی العروض وفقد شرط التساوی ولو سلم ان الحرارة عارضة للماء حقيقة بواسطة فی الثبوت
وهی النار فلا باس فی ارتکاب کونها عرضا ذاتيا للماء قال الصدر الشيرازی فی حواشی حکمة الاشراق حاصله ان العرض
الذاتی ما لا وسط له فی العروض وان کان له واسطة فی الثبوت کالسخونة العارضة للماء بواسطة النار فيجوز البحث عنها فی
العلم الباحث عن احواله هذا کلامه اما العارض للشئ بواسطة جزئه الاعم فان اريد به العارض له بواسطة جزئه الاعم الغير المتحد
معه فی الوجود فاما ان يکون هناک عارض واحد يکون عارضا للجزء الاعم ولا يکون عارضا للشئ حقيقة بل ينسب اليه تجوزا
فيکون الجزء الاعم واسطة فی العروض فلا يلزم کون مثل هذا العارض عرضا اوليا ولا عرضا ذاتيا اذ المعتبر فی العرض الاول
نفی الواسطة فی العروض وفی القسم الثانی من العرض الذاتی تحقق الواسطة فی العروض بشرط التساوی وکلاهما منتفيان
فيما يکون الجزء الاعم واسطة فی العروض او يکون هناک عارضان مستقلان يکون احدهما قائما بالجزء الخارجی الاعم والآخر
قائما بالکل الذی هو اخص فعلی هذا التقدير يکون عارض الاخص عارضا له حقيقة ومن اعراضه الذاتية الاولية واما عارض
الاعم فلا يکون عرضا ذاتيا للاخص ولا عرضا اوليا له وان اريد به العارض للاخص بواسطة جزئه الذهنی الاعم المتحد معه
فی الوجود کالحرکة الارادية العارضة للانسان بواسطة الحيوان فلا ريب فی انه عارض بالذات للاعم وبالعرض للاخص
لکن الاعم واسطة فی عروضه للاخص لانه واسطة فی الثبوت اذ خصوصية الخاص ملغاة فی عروض مثل هذا العارض
فلتحقق الواسطة فی العروض وعمومها من ذی الواسطة لايکون مثل هذا العارض من الاعراض الاولية للاخص
ولا من عوارضه الذاتية ومن ههنا سقط ما توهم الشارح فی بعض تعليقاته من ان الواسطة فيما اذا کان الواسطة وذو الواسطة
کلاهما موصوفين حقيقة بالصفة اذا کانت ذاتية لذی الواسطة ای جنسا لها او فصلا لها مثلا يکون للصفة وجودان
وقيام واحد بالواسطة وبذی الواسطة کليهما بالذات لاتحاد الجنس والفصل مع النوع بالذات وذلک الا ان لحظ جهة
اتحاد الجنس والفصل مع النوع يکون هناک معروض واحد وعارض واحد له عروض واحد فلا يکون هناک واسطة وذو
واسطة وان لوحظ جهة التغاير فان کانت الصفة قائمة بالنوع بالذات فان لم تکن منسوبة الی الجنس والفصل اصلا

كالنوعية العارضة للنوع فلا يكون الجنس والفصل موصوفين بتلك الصفة اصلا فلا يتحقق في مثل تلك الصورة واسطة اصلا
لا واسطة في الثبوت ولا واسطة في العروض وان كانت منسوبة الى الجنس والفصل ايضا كالضحك القائم بالانسان بالذات
المنسوب الى الحيوان والناطق ايضا والحركة الارادية القائمة بالانسان مثلا فان كانت طبيعة الجنس او الفصل من حيث
هي هي موصوفة بتلك الصفة بالذات كانت هناك صفتان موجودتان بوجودين احدهما قائمة بالنوع بالذات والاخرى
قائمة بالجنس والفصل فلا يكون العارض واحدا وان لم يكن طبيعة الجنس او الفصل من حيث هي هي موصوفة بتلك
الصفة بالذات كما في نحو الضحك القائم بالانسان بالذات فان طبيعة الحيوان او الناطق بما هي هي ليست موصوفة
بالذات كانت الصفة عارضة بالذات للنوع وبالعرض للجنس او الفصل ويكون النوع ح واسطة في العروض لا واسطة
في الثبوت ولو كانت الصفة قائمة بالجنس او الفصل بالذات فان لم تنسب الى النوع اصلا كالجنسية العارضة للحيوان
والفصلية العارضة للناطق فلا يكون النوع موصوفا بتلك الصفة اصلا فلا يتحقق هناك واسطة اصلا وان نسبت
الى النوع فان كانت طبيعة النوع موصوفة بالذات بتلك الصفة يكون هناك صفتان احدهما قائمة بالجنس او الفصل والاخرى
قائمة بالنوع فلا يكون الصفة واحدة وان لم يكن كذلك كان الجنس والفصل واسطة في عروض تلك الصفة للنوع كما في نحو
الحركة الارادية فانها قائمة بالذات بالطبيعة الحيوانية وانما ينسب قيامها الى الطبيعة الانسانية لتحقق الطبيعة الحيوانية
في ضمنها فلا يكون هناك واسطة في الثبوت هذا فقد بان ان ما ذكره السيد المحقق هو الحق واما توجيه الشارح كلامه بانه
ماول بان المراد بالواسطة في العروض المنفية في القسم الاول من العرض الذاتي المثبتة في القسم الثاني منه ما يعم الواسطة
في الثبوت بالنحو الاول من قسميها فاحسان منه على السيد المحقق من دون امتنان منه فافهم **قوله** او الاثبات فسخ الشرح
ههنا مختلفة ففي بعضها العبارة هكذا بواسطة في العروض او الاثبات بان يكون كل منهما معروضا حقيقيا له وفي بعضها هكذا
بواسطة في العروض او احد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون كل منهما معروضا حقيقيا له ومراده بالواسطة في
الاثبات هو الواسطة في الثبوت قال في الحاشية قد عبرت عنها في النسخة بالواسطة في الاثبات فتركتها وغيرت الى هذه
العبارة لانها كانت مخالفة لاصطلاح الجمهور انتهى **قوله** بشرط ان يكون المشهور ان العرض الذاتي للشئ ما يعرضه لذاته او
بواسطة مساوية له والظاهر ان المراد بالتساوي التساوي بحسب الصدق والبعض عمم التساوي فقال او بواسطة مساوية
له صدقا او تحققا وهذا فاسد لان المساوي للشئ تحققا يجوز ان يكون مباينا له منفصلا عنه متلازما له وجودا وعدما فعوارضه
لا تكون عوارض ذاتية للشئ بل انما هي عوارض لامر مباين عنه والحق ان المراد بالواسطة المساوية الواسطة المساوية له
تحققا الغير المنفصلة عنه سواء كانت مساوية له صدقا ايضا او لم تكن كذلك فالاتصال العارض للحركة بواسطة الزمان

او الكون والفساد العارضان لكل من العناصر بواسطة صورته النوعية من الاعراض الذاتية للحركة وكل من العناصر مع
ان الزمان ليس مساويا للحركة صدقا وكذا من الصور النوعية ليس مساويا للجسم العنصري الذي هو جزء منه صدقا فتعميم المساواة
بحيث يشتمل المباين المتلازم وجودا وعدما ليس لسديد كما ان تخصيص المساواة بالمساواة بحسب الصدق ليس بصحيح
واما الشارح فقد اهمل شرط التساوي وشرط ان يكون الواسطة متحدة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض فيلزم عليه ان
يكون ما يعرض الشئ لامر اعم منه او اخص منه عرضا ذاتيا للشئ مع انهم قد اجمعوا على انه عرض غريب والعجب ان الشارح
نفسه قد اورد على السيد المحقق فيما نقلنا عنه في الدرس السابق بان ما يعرض الشئ لجزئه الاعم ليس عرضا ذاتيا له مع انه يلزم
عليه ان يكون ما يعرض الشئ لجزئه الاعم المتحد معه بالذات عرضا ذاتيا للشئ ولعله استنبط انه راى ان العلم قد يبحث عما
يعرض موضوعه بواسطة الاخص مع انه ليس عارضا له لذاته ولا بواسطة ما يساويه فظن ان تساوي الواسطة غير مشروط
وانما المشروط هو اتحاد الواسطة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض وانت تعلم انه لو كان العارض للشئ بواسطة الامر
الاخص عرضا ذاتيا ولم يكن تساوي الواسطة مشروطا في العرض الذاتي لم يحتج في جعله من العوارض الذاتية للشئ الى
القول بكون المعروض الطبيعة من حيث هي هي لا لا بشرط شئ والطبيعة السارية في الافراد كلا او بعضا اذ على هذا التقدير
يكون ما يعرض الشئ بواسطة الاخص عرضا ذاتيا له بلا كلفة ولا يحتاج الى مثل هذه التكلفات الباردة الجنحة اليها فما يعرض
الاعم والاخص بالذات عرض ذاتي للاعم او الاخص بالذات لا وجه لعده من العوارض الذاتية للشئ واما ما يعرض الشئ
بواسطة المساوي فهو وان كان من عوارض المساوي بالذات الا انه يعد من احوال الشئ لاجل الارتباط الذي بينه وبين
مساويه واما ان العلم يبحث عما يعرض موضوعه بواسطة الامر الاخص فقد مر الكلام عليه فيما سبق والجواب عنه بان الث
المعروض هي الطبيعة من حيث هي هي او الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا كما ارتكبه بعض المتاخرين
وتبعه الشارح ليس مبنيا على تجويز كون ما يعرض الشئ لامر اخص عرضا ذاتيا له بل حاصله يرجع الى ان ما يظن عارضا للشئ بواسطة
الاخص ليس عارضا له بواسطة الاخص وبالجملة فكلام الشارح في هذا المقام مختل غاية الاختلال وهذا آفة التقليد والانتهى الى

قوله متحدة معه بالذات او بالعرض قال في الحاشية هذا الشرط مبني على اخذ وحدة العارض بالشخص لامتناع عروضه
لمعروضين متمايزين بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي مع عزل النظر عن الخصوصية فلا حاجة الى
هذا الشرط والحق الافتقار اليه لاخراج العارض بواسطة امر مباين اذا كان معروضا حقيقيا لفرد منه كعروض الحرارة
للماء حقيقة بواسطة النار فتامل انتهى اعلم ان العارض في صورة الواسطة في العروض يكون واحدا بالشخص قطعا
يكون معروضه اولا وبالذات هو الواسطة وثانيا وبالعرض هو ذو الواسطة سواء كانت الواسطة متحدة مع ذي الواسطة

كالتعجب العارض للانسان بالذات وللكاتب المتحد معه بالعرض بالعرض وكالضحك العارض للانسان بالذات
وللكاتب المتحد معه بالعرض بالعرض وكالضحك العارض للانسان بالذات وللحيوان المتحد معه بالذات بالعرض او لم
تكن متحدة معه كالحركة العارضة للسفينة اولا وبالذات وللجالس فيها ثانيا وبالعرض فهناك حركة واحدة قائمة بالذات
بالسفينة منسوبة بالعرض الى الجالس فالعارض للشئ بواسطة في العروض انما يكون عرضا ذاتيا له اذا كانت الواسطة
متحدة معه بالذات او بالعرض ومساوية له فانها ان كانت مباينة له يكون العارض من احوال المباين حقيقة وان كانت
اعم منه او اخص منه يكون العارض من احوال الاعم او الاخص فلا يكون من العوارض الذاتية للشئ فلابد في عد العارض
للشئ بواسطة في العروض من العوارض الذاتية له من اخذ شرط اتحاد الواسطة معه ومساواتها اياه واما العارض في صورة
الواسطة في الثبوت بالنحو الاول اي فيما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما معروضين حقيقيين للعارض فلا يمكن ان
يكون واحدا بالشخص اذ للعارض هناك وجودان وقيامان بالذات احدهما القيام بالواسطة والثاني القيام بذي الواسطة
فلا يمكن في تلك الصورة وحدة العارض بالشخص بل يكون المعتبر هناك طبيعة العارض مع عزل النظر عن الخصوصية
وعلى هذا التقدير ايضا يجب اخذ شرط اتحاد الواسطة مع ذي الواسطة على رائ الشارح لان المعتبر عنده في العرض الذاتي
الاولي عدما والعرض الذاتي الغير الاولي وجودا هو الواسطة في العروض والقسم الاول من الواسطة في الثبوت فلو لم
يكن الواسطة متحدة مع ذي الواسطة كانت مباينة له وما يعرض الشئ بواسطة المباين ليس عرضا ذاتيا عنده فلابد
من اخذ هذا الشرط لاخراج ما يعرض الشئ بواسطة في الثبوت مباينة له عن العرض الذاتي على رائه اذا عرفت هذا فاعلم
ان كلامه في الحاشية ليس تحته معنى لان قوله في الشرح بشرط ان يكون الواسطة متحدة معه بالذات او بالعرض اما
ان يكون متعلقا بكلتا الواسطتين ويكون المعنى ان العوارض الذاتية هي الامور الخارجة العارضة للشئ بواسطة في
العروض بشرط اتحادها مع ذلك الشئ او واحد قسمي الواسطة في الثبوت بشرط اتحادها معه فلا شك في ان هذا الشرط يحتاج
اليه في صورتي الواسطتين اي الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت لاخراج ما يعرض الشئ بواسطة المباين سواء
كان ذلك المباين واسطة في العروض كالسفينة التي هي واسطة في عروض الحركة للجالس فيها او واسطة في
الثبوت كالنار التي هي واسطة في ثبوت الحرارة للماء فعلى هذا التقدير لا معنى لقوله في الحاشية هذا الشرط مبني على اخذ
وحدة العارض بالشخص لامتناع عروضه لمعروضين متمايزين بحسب الوجود ولان العارض في صورة الواسطة في العرض
يكون مع احدها بالشخص وان كان الواسطة وذو الواسطة متمايزين بحسب الوجود ومتباينين صدقا وتحققا ولا امتناع في
عروض عارض واحد بالشخص لامر بالذات ولامر آخر مباين له متميز عنه في الوجود ومتعلق به نحوا من التعلق بالعرض

كعروض الحركة الواحدة بالشخص للسفينة بالذات وللجالس فيها بالعرض وايضاً لا محصل على هذا التقدير لقوله وان اعتبر طبيعة العارض
من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخصوصية فلا حاجة الى هذا الشرط فقد عرفت ان هذا الشرط محتاج اليه في صورتي الواسطتين
سواء اعتبر وحدة العارض بالشخص او اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي ولو فرض ان هذا الشرط غير محتاج اليه فلا وجه
لتخصيص عدم الحاجة اليه بما اذا اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي وايضاً لا وجه على هذا التقدير لقوله والحق الافتقار
اليه لاخراج العارض بواسطة امر مباين اذا كان معروضاً حقيقياً لفرد منه الى آخره اذ هذا الشرط كما انه محتاج اليه لاخراج
العارض بواسطة امر مباين اذا كان واسطة في الثبوت بالنحو الاول كذلك هو محتاج اليه لاخراج العارض بواسطة
مباين اذا كان واسطة في العروض واما ان يكون متعلقاً باحد قسمي الواسطة في الثبوت فقط فح يبقى الواسطة في
العروض بلا شرط فيلزم ان يكون العارض بواسطة المباين اذا كان واسطة في العروض داخلاً في العرض الذاتي
وليس كذلك وايضاً على هذا التقدير لا يستقيم قوله في الحاشية هذا الشرط مبني على اخذ وحدة العارض بالشخص اذ قد بينا
فيما سبق ان العارض في القسم الاول من الواسطة في الثبوت لا يمكن ان يكون واحداً بالشخص سواء كانت الواسطة
مباينة لذي الواسطة او متحدة معه بالذات او بالعرض فلا احتمال لوحدة العارض بالشخص على هذا التقدير ولو بني على
ما توهم في بعض تعليقاته من ان الواسطة في الثبوت اذا كانت متحدة بالذات مع ذي الواسطة يكون هناك عارض
واحد بالشخص فمع ان المبنى فاسد كما عرفت لا يصح على هذا قوله متحدة معه بالذات او بالعرض اذ على تقدير الاتحاد بالعرض
بين الواسطة في الثبوت وبين ذي الواسطة لا يمكن وحدة العارض بالشخص على رأيه ايضاً فتامل ثم بعد اللتيا والتي
كلامه في الحاشية يدل على انه ان اخذ وحدة العارض بالشخص فهذا الشرط محتاج اليه وان اعتبر طبيعة العارض
من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخصوصية فلا حاجة اليه وليس لهذا الكلام معنى محصل لانه ان اخذ وحدة العارض
بالشخص فاخذ وحدة العارض بالشخص مغن عن اعتبار هذا الشرط اذ العارض الواحد يمتنع عروضه لمعروضين متمايزين
بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي فلا بد من اعتبار هذا الشرط لاخراج العارض للمباين ثم لا
يخفى انه لو لم يعتبر هذا الشرط لزم ان يكون جميع عوارض الشئ اعراضاً ذاتية له اذ كل عارض لشئ اما عارض له بذاته او بواسطة
في العروض او بواسطة في الثبوت وكل من هذه الاقسام يصدق عليه تعريف العرض الذاتي اذا لم يعتبر فيه هذا الشرط
على ما ذكره الشارح ثم ما اورده في تمثيل العارض للشئ لاجل مباين يكون واسطة في الثبوت اعني قوله في الحاشية
كعروض الحرارة للماء حقيقة بواسطة النار ليس بسديد اذ قد عرفت ان الحرارة عارضة للماء بواسطة الجسم العنصري الذي هو
اعم من الماء وهي واسطة في العروض وقد مثله الشارح في بعض تعليقاته بعروض اللون العارض للجسم بواسطة السطح

وہذا ایضا غیر صحیح لان الموصوف باللون حقیقۃ وبالذات ہو السطح واما الجسم فلا یتصف باللون حقیقۃ انما یتصف بہ بالعرض
والسطح واسطۃ فی عروض اللون للجسم ولیس ہناک لونان احدہما قائم بالسطح حقیقۃ والثانی قائم بالجسم حقیقۃ حتی یکون
السطح واسطۃ فی ثبوت اللون للجسم ومن العجائب ما اوردہ بعض الشراح علی ہذا التمثیل من ان السطح لیس مباینا للجسم
فی التحقق وانت تعلم ان السطح عند المشائین عرض موجود فی الجسم بوجود غیر وجود الجسم فلا معنی لعدم کونہ مباینا للجسم فی
التحقق ولعلہ تخیل ان المباین للشئ ما یکون منفصلا عنہ والسطح قائم بالجسم لا منفصل عنہ فلیس مباینا لہ وہذا تخیل
عجیب اذ المباین ہہنا مقابل للمتحد فی الوجود وان بنی کلامہ علی نفی وجود الاطراف اعنی السطح والخط والنقطۃ فی الخارج
فکان ینبغی ان یقول فی الایراد اللون غیر قائم بالسطح لعدم وجودہ فی الخارج لا ان یقول ان السطح لیس مباینا للجسم
فی التحقق ثم قال ہذا القائل المثال الصحیح المحسوسیۃ العارضۃ للجسم او المقدار بواسطۃ الضوء وانت تعلم ان المحسوسیۃ
لیست عارضۃ للجسم بالذات بل عارض للسطوح بواسطۃ الضوء فالمثال الصحیح العلم العارض للنفس الناطقۃ بواسطۃ العقل
الفعال فافہم **قولہ** وان لا یکون اعم من موضوع العلم لان الواسطۃ اذا کانت اعم من موضوع العلم یکون ما یعرضہ بواسطتہا
عرضا غریبا لہ فیکون البحث عنہ خروجا عن العلم وما قیل من ان ہذا الشرط انما یحتاج الیہ اذا لم یجز البحث فی العلم عن العرض
الغریب لموضوعہ ویرجع محمولات المسائل الی الاعراض الذاتیۃ لنفس موضوع العلم واما اذا جوز البحث فی العلم عن
الاعراض الغریبۃ لہ ولم یحتج الی ارجاع البحث فی العلم الی اعراضہ الذاتیۃ فلا حاجۃ الیہ ففی غایۃ السقوط لان من یجوز
البحث فی العلم عن الاعراض الغریبۃ لموضوعہ انما یجوز البحث فیہ عن العوارض الذاتیۃ لانواع موضوعہ او لاعراضہ الذاتیۃ
او لانواع اعراضہ الذاتیۃ کما عرفت مفصلا فیما سبق والبحث عنہا فی العلم لیس خروجا عن العلم ولا یجوز البحث عن الاعراض
الغریبۃ مطلقا فلا یجوز عندہ البحث عن العوارض اللاحقۃ للموضوع بواسطۃ الامر الاعم لانہ یستلزم الخروج عن العلم فہذا
الشرط محتاج الیہ علی کل تقدیر **قولہ** او لا بواسطۃ شئ منہما ہذا القسم من العرض الذاتی قد یخص باسم العرض الاولی
والمعتبر فیہ عند الشارح نفی کل من الواسطۃ فی العروض والنحو الاول من الواسطۃ فی الثبوت ای ما یکون الواسطۃ
وذو الواسطۃ کلاہما معروضین حقیقیین وقد عرف الحق فی ذلک من ان المعتبر ہو نفی الواسطۃ فی العروض فقط فتذکر
قولہ فیجوز ان یکون قال فی الحاشیۃ کعروض الجنس للفصل المقسم وبالعکس اذ کل منہما عرض ذاتی للآخر کما قال
الشیخ وغیرہ فتامل واما الاعم من وجہ فکالنقطۃ العارضۃ للخط بواسطۃ التناہی فانہا قد توجد بدون الخط کما فی المخروط
والخط قد یوجد دونہا کمحیط الدائرۃ وبالجملۃ فما ینافی العرض الذاتی ہو العروض بواسطۃ الاعم او الاخص لا العموم
والخصوص ہذا علی ما ہو التحقیق واما علی ظاہر عبارۃ الشرح فالعروض بواسطۃ الاعم او الاخص الغیر لا ینافی العرض

الذاتی کما عرفت فیما سبق **قوله** ومن ہہنا اندفع ای من اجل ان العوارض الذاتیۃ ہی الامور الخارجۃ العارضۃ للطبیعۃ من حیث ہی ہی اوللطبیعۃ من حیث انہا ساریۃ فی الافراد کلا اوبعضا وتقریر التوہم والاندفاع ما عرفت فیما سبق وقد عرفت ما علیہ الیفا **قوله** وتفصیل المقام بل تفصیل المقام انہ قد وقع فی مبحث المعقول الثانی وجوہ من الاختلاف بین القوم الاول اختلافہم فی تفسیرہ والثانی اختلافہم فی ان القضایا التی محمولاتہا المعقولات الثانیۃ بل ہی ذہنیات فقط او بعضہا ذہنیۃ وبعضہا حقیقیۃ فحسب او بعضہا ذہنیۃ وبعضہا حقیقیۃ وبعضہا خارجیۃ الثالث اختلافہم فی ان لوازم المہیۃ ہل ہی من المعقولات الثانیۃ ام لا الخامس اختلافہم فی ان الوجود ومایخذ وحذوہ ہل ہی من المعقولات الثانیۃ ام لا السادس اختلافہم فی ان المعقولات الثانیۃ ہی المشتقات فقط ام المبادی ایضا معقولات ثانیۃ السابع اختلافہم فی انہ ہل یجوز ان یختلف مفہوم واحد بثانویۃ المعقولیۃ وعدمہا باعتبارین ام لا فاما الاختلاف الاول فتمادطولہ ومتداول ذیولہ فلنذکرہ فی ہذا الدرس ونضمنہ ذکر الاختلاف الخامس والسادس والسابع لکونہا من ذنابتہ واما الاختلافات الباقیۃ فستتلوہا علیک فیما یتلو انشاء اللہ تعالی فنقول قال الشارح القدیم للتجرید ان المعقولات الثانیۃ ہی العوارض التی تعرض المعقولات الاولی فی الذہن ولم یوجد فی الخارج صورۃ تطابقہا ولما وقعت فی الدرجۃ الثانیۃ من التعقل سمیت معقولات ثانیۃ واعترض علیہ بوجوہ الاول ان قولہ ولم یوجد فی الخارج صورۃ تطابقہا لا حاجۃ الیہ اذ ایراد ہذا القید انما ہو لاخراج الاضافات الخارجیۃ وہی وان صدق علیہا انہا لا تعقل الا عارضۃ لامر آخر لکن لا یصدق علیہا انہا لا تعقل الا عارضۃ لمعقول آخر اذ حاصلہ ان یکون منشأ عروض العارض وجود المعروض فی العقل والاضافات الخارجیۃ لیس منشأ عروضہا وجود معروضہا فی العقل واجیب عنہ تارۃ بان ہذا القید لیس للاحتراز عن الاضافات الخارجیۃ بل ہو للاحتراز عن لوازم المہیۃ اذ یصدق علیہا انہا تعرض المعقولات الاولی فی الذہن کما انہا تعرضہا فی الخارج ودلالۃ العبارۃ علی ان یکون الوجود الذہنی بخصوصہ منشأ للعروض ممنوعۃ وتارۃ بان ہذا القید لیس للاحتراز بل للتبیین الثانی ان القوم عدوا الوجود من المعقولات الثانیۃ مع ان الوجود عین ذات الواجب سبحانہ عندہم فقد وجد فرد منہ فی الخارج فلا یکون معقولا ثانیا الثالث انہ لما کان الوجود عین الواجب تعالی وتحقق فرد من افرادہ فی الخارج فقد تحقق فی الخارج ما یطابقہ ویحاذیہ فیلزم ان لا یکون الوجود معقولا ثانیا اجاب المحقق الدوانی عن الثانی بانہم حیث حکموا بکون الوجود من المعقولات الثانیۃ ارادوا بہ مفہوم الموجود بمعنی ما قام بہ الوجود قیاما حقیقیا او قیاما مجازیا ای قیام الشئی بنفسہ بمعنی عدم القیام بغیرہ وکون ہذا المعنی معقولا ثانیا لا ینافی کون فرد من افراد الوجود موجودا فی الخارج اذ الظاہر ان المعقولات الثانیۃ مطلقا ہی المشتقات

WWW.NAFSEISLAM.COM

فانهم جعلوها موضوع المنطق وظاهر ان موضوعها المشتقات كالجنس والفصل والكلي والجزئي لامبادیها ویدل علیه انهم
فسروها بالعوارض والعارض هو الخارج المحمول وح نقول ان الشیئ والممکن ونظائرهما من المعقولات الثانیة مع وجود
افرادهما في الخارج ولئن سلمنا انهاهي المشتقات والمبادي فمرادهم ههنا المشتق ثم لو سلمنا ان مرادهم المبدء فلا نسلم
ان کون مفهوم ما من المعقولات الثانیة ینافي ان یکون له فرد موجود في الخارج یحمل علیه مواطاة اذا کان المفهوم
عارضا في ضمن حصصه للاشیاء في العقل فیکون باعتبار تلک الحصص من المعقولات الثانیة وباعتبار ذلک الفرد موجودا
خارجیا نعم لا یمکن الحکم علیه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض افراده هذا کلامه ولنا فیه کلام اما اولا فلان تخصیص
المشتقات بکونها معقولات ثانیة واخراج المبادي عنها تحکم بحت کیف ولا نرید المشتقات علی المبادي الا بمفهوم الصیغة
وظاهر ان مفهوم الصیغة لا یجعل ما لیس بمعقول ثان معقولا ثانیا کیف ولو کان مدار المعقولیة الثانویة علی مفهوم الصیغة
المشتقیة کانت جمیع المشتقات معقولات ثانیة بل الظاهر ان مفهوم المبدء اذا کان مما یعرض المعقول الاول في الذهن
ولا یکون له عروض في الخارج فهو من المعقولات الثانیة والا فلا والمشتق کالکلي والجنس انما یکون معقولا ثانیا لاشتماله
علی مفهوم المبدء الذي هو معقول ثان والعجب ان هذا المحقق ذهب الی انه لا تغایر بین المبدء والمشتق الا نحو من الاعتبار
وهو ان المشتق ماخوذ لا بشرط شیئ هو المعروض والمبدء ماخوذ بشرط لا شیئ وهذا النحو من التغایر لا یوجب جواز ان یکون المشتقات
معقولات ثانیة دون المبادي واما ثانیا فلان مدار الایراد علی وجود فرد المعقول الثاني في الخارج سواء کان المعقول
الثاني هو الوجود او الموجود ولا یغني تخصیص المعقولات الثانیة بالمشتقات شیئا اذ الواجب تعالی کما انه فرد للوجود فرد للموجود
ومدار الجواب هو تجویز ان یکون فرد المعقول الثاني موجودا في الخارج وهذا لا یتوقف علی تخصیص المعقولیة الثانویة
بالمشتق واما ثالثا فلانهم ما جعلوا المعقولات الثانیة مطلقا موضوع المنطق بل موضوع المنطق قسم منها فلا یلزم من کون
موضوع المنطق مشتقات ان یکون سائر المعقولات الثانیة مشتقات واما رابعا فلان تفسیرهم للمعقولات الثانیة بالعوارض
لا یدل علی اختصاص المعقولیة الثانویة بالمشتق فان العارض کما یطلق علی الخارج المحمول بالمواطاة کذلک یطلق علی
الخارج المحمول بالاشتقاق الا تری انه یقال مثلا البیاض والسواد عارضان للجسم واما خامسا فلان تجویزه کون فرد
من افراد المبدء الذي هو معقول ثان موجودا في الخارج باطل قطعا اذ المبادي لا تحمل مواطاة الا علی ما هي ذاتیة له وهو حصصها
ففرد المبدء منحصر في حصته ولیس له سوی الحصة فرد فلا یمکن بان یکون للمبدء الذي هو من المعقولات الثانیة فرد موجود في الخارج
یحمل علیه المبدء مواطاة کما جوزه هذا المحقق بعد التنزل ثم ما ذکر من ان المفهوم الواحد یکون باعتبار حصصه من المعقولات الثانیة
وباعتبار فرده موجودا خارجیا في غایة السقوط لانه ان اراد بکونه موجودا خارجیا باعتبار فرده ان ما صدق هو علیه بالمواطاة

ولو صدقا عرضیا موجود فی الخارج والمفہوم الکلی الذی ہو من المعقولات الثانیة موجود فی الخارج باعتبار ذلک فلا یخفی ان ہذا
انما یمشی فی المشتقات کالموجود والممکن ولا یمشی فی المبادی لان المبدء لا یصدق مواطاة الا علی ما ہو ذاتی لہ فلا یوجد فرد منہ
فی الخارج اصلا والکلام انما ہو فی المبدء وبعد تسلیم ان مرادہم المبدء وان اراد بکونہ موجودا خارجیا باعتبار فردہ ان منشاء انتزاعہ
موجود خارجی وذلک المبدء موجود خارجی باعتبار منشاءہ فمسلم لکن منشاء الانتزاع لیس فرد المبدء اذ فرد الکلی ہو ما یصدق
علیہ الکلی مواطاة فلیس الانسان فرد القیام او القعود مثلا وان کان منشاء انتزاعہما فلا یصح قولہ ثم لو سلمنا ان مرادہم المبدء
فلا نم ان کون مفہوم ما من المعقولات الثانیة ینافی ان یکون لہ فرد موجود فی الخارج یحمل علیہ مواطاة واما قولہ نعم لا یمکن
الحکم علیہ بانہ معدوم فی الخارج مطلقا لوجود بعض افرادہ فان ارید بہ انہ لا یمکن الحکم علیہ بانہ معدوم فی الخارج مطلقا بمعنی
انہ لیس موجودا فیہ اصلا لا بنفسہ ولا بمنشاء انتزاعہ فہو صحیح لکن منشاء انتزاعہ لیس فردا لہ فلا یصح قولہ لوجود بعض افرادہ
وان ارید بہ انہ لا یمکن الحکم علیہ بانہ معدوم فی الخارج مطلقا بمعنی انہ لیس بنفسہ موجودا فی الخارج لا فی ضمن حصتہ ولا فی
ضمن فردہ فہو باطل قطعا اذ عدم وجود المعقول الثانی بنفسہ فی الخارج ضروری کیف ولو کان بنفسہ موجودا فی الخارج
کان من العوارض الخارجیة فلا یکون معقولا ثانیا واجاب ذلک المحقق عن الایراد الثالث بان مفہوم الوجود المطلق
من حیث انہ عارض لیس لہ ما یطابق فی الاعیان وان کان لہ من حیثیة اخری مطابق فی العین فہو معقول ثان باعتبار
حصصہ العارضة للمہیات فی العقل موجود فی ضمن الفرد القائم بذاتہ ولا نم ان من شرط المعقول الثانی ان لا یکون لہ وجود فی
الخارج بجمیع الاعتبارات بل الشرط ان لا یکون موجودا فیہ بالاعتبار الذی ہو بہ معقول ثان کالحصص فی مثالنا علی ان
صدق الوجود المطلق علی الواجب لعلہ صدق عقلی اذ لو کان صدقہ علیہ بحسب الخارج لتوقف علی کونہ موجودا فی الخارج بناء علی
المقدمة المشہورة وہی ان ثبوت شیٔ لشیٔ فرع ثبوت المثبت لہ ثم وجود فرد من المفہوم لا ینافی کونہ معقولا ثانیا انتہی واورد
علیہ معاصرہ بانہ لم یوجد ما یطابق الکلی فردہ حتی اذا وجد فرد منہ فی الخارج کان لہ مطابق فیہ فاجاب عنہ المحقق بان المعتبر فی
المعقول الثانی ان لا یکون عارضا باعتبار الوجود الخارجی فالمراد بعدم محاذاتہ لما فی الخارج ان یکون اتحادہ مع معروضہ فی
الوجود الذہنی فقط ولنا فی جوابہ عن اصل الایراد وجوابہ عن ما اوردہ علیہ معاصرہ کلام اما فی الاول فلانا قد بینا فیما سبق مرارا
ان الوجود المطلق الذی ہو من المعقولات الثانیة لیس لہ فرد موجود فی الخارج اصلا فضلا عن ان یکون لہ فرد قائم بنفسہ
وما افادہ من ان صدق الوجود علی الواجب لعلہ صدق عقلی لیس لہ معنی محصل اذ لو کان صدق الوجود علی الواجب عقلیا لتوقف
علی وجود العقل مع ما المقدمة المشہورة فلا ثقة بہا عند ہذا المحقق ایضا علی انہ بناء علی تلک المقدمة لا یصح ان یکون صدق
الوجود علی الواجب سبحانہ عقلیا ایضا والا لتوقف علی ثبوتہ فی العقل لان صدق شیٔ علی شیٔ فی ظرف فرع ثبوت المثبت لہ فی ذلک

الظرف مع ان وجوده سبحانه فی العقل محال علی انه یستلزم الدور والتسلسل لجریان الکلام فی الثبوت السابق ومع ذلک کله لایتوجه ہذا الکلام علی کلام المورد اذ حاصله انه لما تحقق فرد من افراد الوجود فی الخارج فقد تحقق فی الخارج ما یطابقه ولا یتوجه علیه ان صدق الوجود علی الواجب عقلی لان صدق الکلی علی فرده الموجود فی الخارج الذی لا یکون الکلی عرضیا له خارجا عنه لا یکون عقلیا والا کان صدق الانسان علی افراده مثلا عقلیا ولعل لکلامه وجها لست احصله اما فی الثانی فلان فرد الوجود لما کان موجودا فی الخارج لا یکون اتحاد الوجود مع معروضه فی الوجود الذہنی فقط اذ معروضه الذی یوجد بذلک الفرد فی الخارج یکون اتحاد الوجود معه فی الخارج واما وجود حصص الوجود فی الذہن مع وجود فرده فی الخارج فلا یکفی فی کونه معقولا ثانیا اذ کل کلی فان حصصه تکون موجودة فی الذہن لا محالة ضرورة ان الحصص اعتباریة ولیس کل کلی معقولا ثانیا فظہر ان وجود فرد من المفہوم فی الخارج ینافی کونه معقولا ثانیا واجاب عن الایراد الثالث بعض افاضل الروم بان المراد بالمطابق المنفی فی تفسیر المعقول الثانی الفرد الذی یصدق علیه المعقول الثانی صدقا ذاتیا والطبائع الموجودة بوجود الفرد ہی ذاتیات الفرد دون عوارضه اذ الذاتی یوجد بوجود الذات لاتحادہما وجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق لیس ذاتیا لما صدق علیه من الافراد فلا یلزم من وجود الفرد الواجبی فی الخارج وجود ما یطابقه فیه بالمعنی المراد ہہنا وہذا الجواب اقرب الی الصواب ولا یرد علیه ما اورده الفاضل المعاصر للمحقق الدوانی من ان صدق المحمول علی الموضوع مطلقا یقتضی اتحادہما فی نفس الامر سواء کان المحمول ذاتیا للموضوع او عرضیا له وذلک لان الذاتی متحد بالذات مع ما ہو ذاتی له والعرضی انما یتحد مع المعروض بالعرض ومراد المجیب ہو الاتحاد بالذات والقول الفصل ما حققناه فی فواتح مبحث الجعل من ان للوجود معنیین الاول معناه المصدری الفطری الانتزاعی البدیہی المشترک والثانی الوجود الحقیقی الذی ہو منشأ لانتزاع المعنی الاول فالاول من المعقولات الثانیة ولا یوجد فرد منه فی الخارج وافراده منحصرة فی حصصه فلیس له وجود فی الخارج لا فی ضمن الحصة ولا فی ضمن الفرد فلیس فی الخارج ما یحاذیه ویطابقه والثانی عین الواجب سبحانه وعین الممکنات فہو لیس عارضا فضلا عن ان یکون معقولا ثانیا فافہم والسید المحقق قدس سره الشریف فسر المعقول الثانی فی حاشیة المطالع بما یعرض الماہیة بحسب الوجود الذہنی ای ما یکون للوجود الذہنی بخصوصه مدخل فی عروضه واورد علیه بانه علی ہذا لا یکون الشیئ والجزئیة ونظائرہما من المعقولات الثانیة اذ لیس للوجود الذہنی بخصوصه مدخل فی عروضہا مع ان القوم عدوہا من المعقولات الثانیة واجیب عنه بان الشیئیة والوجود ونظائرہما لیست من العوارض الخارجیة بل من العوارض الذہنیة وکذا الجزئیة والحق ان الجزئیة والکلیة من العوارض التی لخصوص الوجود الذہنی مدخل فی عروضہا علی ما ہو المشہور واما الشیئیة والوجود فلیست منہا فلا یکون التعریف جامعا لہا مع ان القوم قد نصوا علی انہا من المعقولات الثانیة وسیأتی ما یتعلق بہذا المقام ان شاء الله العزیز عنقریب والعلامة القوشجی فسر المعقول

الثاني بما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر وزعم ان المعقولات الثانية هي العوارض الذهنية للمعقولات من حيث هي معقولات على ان يكون الذهن ظرفا للعروض والوجود الذهني بخصوصه قيدا للمعروض وزعم ان الوجود ونظائره مما يعرض الماهية من حيث هي هي لا مع الوجود الذهني ليست من المعقولات الثانية واورد على تفسيره بانه لم لا يجوز ان ينفك تعقل المعقولات الثانية عن تعقل معروضاتها والامثلة الجزئية لا تفيد ويجاب بدعوى الحصر استقراء و بمنع كون الاستقراء تاما ويورد عليه بان المعقولات الثانية كالشيء والكلي والجزئي تتعقل وتحصيل مفهوماتها في الذهن من دون تعقل معروضاتها فلا يكون تعقلها موقوفا على تعقل معروضاتها فكيف يدعى الاستقراء مع هذا التخلف الفاحش واجيب عن النقض بنحو الكلية والجزئية بانهما من الامور النسبية اذ الكلية عبارة عن اشتراك الصورة بين كثيرين فتعقلها فرع تعقل المنتسبين وكذا تعقل الكلي المشتق منها وهكذا الجزئية وعن النقض بامثال الشيئية والوجود بان من يجعلها من المعقولات الثانية يزعم انها لا يمكن تعقلها الا بعد تعقل موصوفاتها فاذا ثبت عليه فساد زعمه يرجع عنه ويعترف بانها ليست من المعقولات الثانية وانت تعلم ان القوم قد نصوا على كون الوجود والشيئية وامثالهما من المعقولات الثانية مع ان عدم توقف تعقلها على تعقل معروضاتها بديهي حاشاهم ان يعتقدوا خلافه واما الكلية والجزئية وغيرهما مما هو من قبيل النسب والاضافات فهي وان كانت لا تعقل الا مع تعقل مفهوم ما لكنها لا يجب ان لا تعقل الا عارضة لمعقول آخر وبين المعنيين بون بعيد الا انه لا يتضح الا بعد تجريد الذهن وتدهين الفكر ولنوضحه بمثال خاص فنقول ان للكلية مثلا نحوين من التحقق في الذهن الاول ان يتصور مفهومها اي امكان فرض اشتراك مفهوم ما بين كثيرين وهي في هذا النحو من التحقق موجودة بنفسها في الذهن وليست صفة عارضة لموجود ذهني آخر غاية الامر ان النسبة الى مفهوم ما يكون مشتركا بين كثيرين ماخوذة في مفهومها كما ان معنى الابوة اذا حصل في الذهن فهي ليست عارضة في الذهن لموجود ذهني آخر يكون متصفا في الذهن بالابوة غاية الامر ان النسبة الى موصوف ومنتسب آخر ماخوذة في مفهومها الثاني ان يتحقق مصداقه ومنشاء انتزاعه في الذهن وتحقق هي بتحققه كما اذا تصورنا حقيقة الانسان ولاحظنا انها صالحة للاشتراك بين كثيرين وهي في هذا النحو من التحقق عارضة لمعقول آخر ومعقولة بعد تعقله فلا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضة لمعقول آخر فالايراد غير مندفع وما يقال من ان العوارض الذهنية تتوقف تعقلها على تعقل معروضاتها الذهنية كما ان العوارض الخارجية تحتاج في وجودها الخارجي الى وجود معروضاتها في الخارج ففي غاية السقوط اذ لا نسلم ان العوارض العقلية تتوقف تعقلها على تعقل معروضاتها غاية الامر ان عروضها يتوقف على حصول معروضاتها في العقل وقياس العوارض الذهنية على العوارض الخارجية فاسد اذ العوارض الخارجية اذا وجدت في الخارج فلا بد من وجود معروضاتها في الخارج والا لزم وجود الاعراض بدون المحال بخلاف العوارض الذهنية اذ حصلت في العقل اذ محلها باعتبار هذا الحصول هو العقل ثم ما زعم هذا العلامة من كون الوجود

الذهني قيد المعروض المعقولات الثانية في غاية الفساد اذ المتصف بالمعقولات الثانية هي نفس الاشياء الموجودة في الذهن
لا هي مع قيد الوجود الذهني فالموصوف بالذاتية والجنسية نفس معنى الحيوان الموجود في الذهن لا هو مع قيد الوجود الذهني غاية
الامر ان الذهن ظرف للعروض لا يلزم منه ان يكون الوجود الذهني قيدا للمعروض وما حسب من ان الوجود ونظائره ليست
من المعقولات الثانية ففيه ان القوم مصرحون بكونها معقولات ثانية فلا بد من تفسير المعقول الثاني بوجه يتناول الوجود
ونظائره واما تجديد اصطلاح لا يطابق تصريحات القوم فهو وان كان مما لا مشاحة فيه لكنه لا يرجع الى طائل وقد مر الكلام
في بعض الشبه التي اضطرته الى نفي كون الوجود من المعقولات الثانية وسنعود الى ما بقي من الكلام في ذلك وذهب
المحقق الدواني الى ان المعقولات الثانية هي العوارض الذهنية التي تعرض الشيء في الذهن على ان الذهن فقط ظرف العروض
وخصوص الوجود الذهني مدخل فيه على انه شرط لا على انه قيد في المعروض وزعم ان الشيئية والوجود المطلق والوجود الخارجي
من هذا القبيل ويدل كلامه على ان المعقول الثاني هو موضوع المنطق لا غير وظن ايضا انه يجوز ان يكون مفهوم واحد باعتبار
حصصه معقولا ثانيا وباعتبار فرده موجودا خارجيا وان المعقولات الثانية هي المشتقات دون المبادي ونحن قد ابطلنا
فيما سبق انحصار المعقول الثاني في المشتق واختلاف مفهوم واحد ثانوية المعقولية وعدمها باعتبارين وسنبطل ان شاء الله
العزيز فيما بعد ما حسب من ان الشيئية والوجود المطلق والوجود الخارجي من العوارض الذهنية التي لخصوص الوجود الذهني
دخل وشرطية في عروضها ثم لا اخفاء في ان بين عد الوجود ونظائره من المعقولات الثانية وبين حصر المعقول الثاني في موضوع
المنطق تدافعا ظاهرا لا يكاد يخفى ومن اعاجيب تفاسير المعقول الثاني ما وقع عن الصدر المعاصر للمحقق الدواني قال تعريفها
الموروث من القدماء هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذيها امر في الخارج وقد عدوا منها الكلي والجزئي والشيء والذات والماهية
والعلة والمعلول والملكم ونظائرها وارادوا بالعارض ههنا ما هو عارض مطلقا بالقياس الى جميع افراده الواقع في نفس الامر
فلا يدخل فيه مثل الحيوان العارض للناطق لانه ليس عارضا للانسان بل ذاتي له وقيدوا العارض بالعقلي وارادوا به ما يقابل العارض
في نفس الامر لان المعقولات الثانية لما كانت محمولة على معروضاتها بالمواطاة كانت بينها متحدة معها في نفس الامر فيمتنع ان
يكون عارضة لها في نفس الامر وانما يكون عروضها بحسب اعتبار العقل فان العقل اذا اعتبر المعروض بذاته ولم يعتبر معه غيره يجده
في هذه المرتبة عاريا عن العوارض وفي المرتبة التي بعد هذه المرتبة معروضا له وارادوا بقولهم لا يحاذيها امر في الخارج ان لا يكون
مبدؤها موجودا فيه ليخرج مثل الاسود والمتحرك اذ السواد والحركة موجودان في الخارج وانما سموها معقولات ثانية لان
العقل يجدها في المرتبة الثانية وفي المرتبة الاولى وهي حال تعقل المعروضات بذواتها يكون خلوا عنها وايضا هي عوارض و
العوارض تابعة للمعروضات وثوانيها ولم تسم عوارض ثانية لانه يتبادر منه ان يكون عروضها بحسب نفس الامر وليس كذلك

WWW.NAFSEISLAM.COM

لما عرفت ہذا کلامہ وانت تعلم ما فی ہذا المقال من الفساد والاختلال اما اولا فلان العارض ہو الخارج المحمول مع لا ریب فی ان المعقولات
الثانیۃ عوارض فی نفس الامر لمعروضاتہا ضرورۃ ان الکلی والموجود والشئ مثلا خارجۃ عن مہیۃ الانسان ومحمولات علیہا فی نفس الامر
فکیف یراد بالعارض فی تعریف المعقولات الثانیۃ ما یقابل العارض فی نفس الامر واما ثانیا فلان قولہ ان المعقولات الثانیۃ لما کانت
محمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ کانت عینہا صریح البطلان اذ لا یجب ان یکون المعقولات الثانیۃ محمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ
او قد عرفت ان المبادی والمشتقات کلتاہما سیان فی کونہما معقولات ثانیۃ فکما ان الموجود معقول ثان کذلک الوجود وکما ان الکلی معقول
ثان کذلک الکلیۃ واما ثالثا فلانہ لو صح ما ذکر لزم ان لا یکون شئ من العوارض المحمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ عارضا فی نفس
الامر کالاسود والمتحرک ضرورۃ انہا محمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ فہی عینہا ومتحدۃ معہا فی نفس الامر علی ما ذعم واما رابعا
فلانہ لا یلزم من المحمولیۃ بالمواطاۃ العینیۃ بالذات حتی لا یکون المحمول بالمواطاۃ عارضا للموضوع فی نفس الامر وانما یلزم ذلک
لو لم یکن بین الموضوع والمحمول فرق فی نفس الامر بوجہ من الوجوہ ولیس کذلک کیف واحدہما امر عقلی لیس موجودا فی الخارج حقیقۃ
والآخر امر عینی موجود فیہ حقیقۃ واما خامسا فلانہ لو صح ما ذکر لزم ان یکون العوارض الاضافیۃ الخارجیۃ والعدمیۃ الخارجیۃ کالفوق
والتحت والاعمی معقولات ثانیۃ لانہا محمولۃ بالمواطاۃ علی موصوفاتہا فلا یکون عوارض لہا فی نفس الامر ولا یحاذیہا امر فی
الخارج بمعنی ان مبادیہا کالفوقیۃ والتحتیۃ والعمی مثلا غیر موجودۃ فی الخارج وبالجملۃ فسادہ ما ذکرا ظہر من ان یخفی واکثر
من ان یحصی فاما ما اورد علیہ المحقق الدوانی من انہ قد اشتہر بین القوم ان موضوع المنطق ہی المعقولات الثانیۃ من حیث
الایصال فلو کان المعقول الثانی شاملا للعوارض الذہنیۃ وغیرہا من العوارض التی لیس لمبادیہا وجود خارجی کما توہم
کان الواجب ان یجعل موضوع المنطق نوعا معینا من المعقولات الثانیۃ فساقط اذ لا شبہۃ فی ان موضوع المنطق عند القوم
لیس ہی المعقولات الثانیۃ مطلقا کیف وہم مصرحون بکون الشیئیۃ والوجود والامکان والعلیۃ والمعلولیۃ ونظائرہا معقولات
ثانیۃ مع انہا لیست موضوع المنطق فلا محید من القول بان موضوع المنطق نوع من المعقولات الثانیۃ وقال بعض المتاخرین
المعتبر فی المعقول الثانی امران الاول ان یکون الذہن ظرف العروض لا ان یکون الوجود الذہنی شرط العروض او قید
المعروض والا یخرج الوجود ونحوہ من المعقولات الثانیۃ واحترز بہ عن العوارض الخارجیۃ والثانی ان لا یکون الخارج
ظرف العروض ویتفرع علیہ ان لا یکون فردہ موجودا فی الخارج واحترز بہ عن لوازم المہیۃ وما توہم ان الوجود الواجبی فرد الوجود والاعیان
الخارجیۃ افراد الموجود مع ان الوجود والموجود من المعقولات الثانیۃ ساقط لان الوجود الواجبی لیس فردا للوجود المصدری بل
للوجود الحقیقی وہو لیس من المعقولات الثانیۃ وافراد مفہوم الموجود بحسب الحقیقۃ ہی الحصص الاعتباریۃ دون الاعیان الخارجیۃ فان
قیل الوجود الخارجی من المعقولات الثانیۃ والمہیۃ متصفۃ بہ فی الخارج فیکون الخارج ظرف العروض وکذا الکلیۃ والجزئیۃ من المعقولات

الثانية وهما من عوارض الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية فيكون الوجود الذهني قيدا لمعروضهما قلنا ليس في الخارج الا المهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ المهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون المهية معروضة للوجود في هذه الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون المهية في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنها لكنه في الحقيقة ليس اتصافا ثم حيثية كون الشئ صورة ذهنية مغايرة لحيثية كونه موجودا ذهنيا وان كانت مستلزمة لها فان الاولى حيثية حصول الشئ في الذهن والثانية حيثية وجوده في نفسه مع ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذهني للعروض وقيديته للمعروض لا اعتبار عدمها هذا كلامه وفيه نظر من وجوه الاول ان في كلامه تصريحا بان مراده بالعروض والاتصاف انضمام الوصف الى الموصوف في ملاحظة العقل واعتباره الموصوف متصفا بالوصف لا كون الشئ بحيث يصح انتزاع الوصف عنه بناء على هذا ذهب الى ان ظرف عروض الوجود الخارجي للاشياء هو الذهن وعلى هذا الوجه كان ظرف عروض جميع الاوصاف الانتزاعية هو الذهن فقط اذ ليس في الخارج الا موصوفاتها ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها صفاتها الانتزاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثانية ولا يكون لوازم المهية خارجة عن تعريفها ضرورة انها انتزاعية فيكون ظرف عروضها هو الذهن فقط ولا يكون ظرف عروضها الخارج اذ ليس في الخارج الا ملزوماتها ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع تلك اللوازم عنها ولا يمكن وجود فرد من افرادها التي تلك اللوازم ذاتية لها في الخارج الثاني ان كلامه نص على ان مراده بالفرد في قوله ويتفرع عليه ان لا يكون فرده موجودا في الخارج الفرد الذي يكون للمعقول الثاني ذاتيا له فقوله واحترز به عن لوازم المهية ان اريد به اسناد اخراج لوازم المهية الى الامر الثاني المعتبر في المعقول الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرف العروض فمع انه خلاف سياق كلامه يخدشه ان هذا الامر متحقق في لوازم المهية ايضا اذ ليس ظرف عروضها الخارج كما عرفت آنفا وان اريد به اسناد اخراجها الى ما يتفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون فرده موجودا في الخارج ففيه ان افراد لوازم الماهية ايضا اعني الافراد التي تلك اللوازم ذاتية لها ليست موجودة في الخارج ضرورة انها انتزاعية وما قال الشارح في بعض تعليقاته في توجيه قوله واحترز به عن لوازم المهية من انه بناء على ان حيثية الاقتضاء في الملزومات بحسب نفس تقررها مطلقا او باعتبار مطلق الوجود نائبة مناب تاصل اللوازم سخيف اذ ليس في كلام القائل مما ذكره عين ولا اثر بل كلامه صريح في انه اسند الاحتراز عن لوازم المهية الى الامر الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرف العروض او الى ما يتفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون افراده موجودة في الخارج وظاهر ان لوازم الماهية ليس ظرف عروضها الخارج وليس فرد من افرادها موجودا في الخارج وكون حيثيات الملزومات مقتضية لها لا يستلزم كون ظرف عروضها الخارج ولا كون فرد من افرادها موجودا في الخارج على ان كون حيثية الاقتضاء في الملزومات نائبة مناب تاصل اللوازم قول شعري خال عن التحصيل كما سينكشف انشاء الله تعالى واشد سخافة من ذلك ما يتوهم من ان المراد بظرفية الذهن للعروض ان لا يكون له وجود في

WWW.NAFSEISLAM.COM

العين لا بنفسه ولا بما يحذو حذوه من وجود علة كما في لوازم المهية او وجود ما ينتزع هو بمقايسته كما في الاضافات وذلك لان هذا الكلام
لا مناسبة له بكلام القائل بل هو حديث مترجم وسياتي انشاء العزيز كلام في تحقيق ظرف العروض والاتصاف على انه ان عني نفي
وجوده في الاعيان نفي وجوده بنفسه في الاعيان فهو جار في سائر الانتزاعيات وفي لوازم المهية وان عني نفي وجوده مطلقا سواء
كان بنفسه او بمنشا انتزاعه في الاعيان لزم خروج الامكان مع الوجود وامثالهما عن المعقولات الثانية لوجود مناشي انتزاعها
في الخارج وان خصص واريد ان لا يوجد بنفسه ولا بما يحذو حذوه من وجود علة او وجود ما ينتزع هو بمقايسته كما ارتكبه هذا المتوهم
لزم ان لا يكون العلية والمعلولية والتاخر والتقدم من المعقولات الثانية ضرورة ان العلية والتقدم مثلا ينتزعان عن ذات
العلة والمتقدم الموجودين في الخارج بالمقايسة الى ذات المعلول مع المتاخر الموجودين فما ينتزع العلية والتقدم بمقايسته موجود
في الخارج هذا مع ان القول بكون الملزوم علة اللوازم باطل كما ستقف عليه انشاء الله تعالى عنقريب الوجه الثالث من النظر
ان جوابه الاول عن الايراد بان الكلية معقول ثان مع ان معروضها الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية لا يتم اذ
الصورة بما هي صورة قائمة بالنفس مع هي بهذا الاعتبار شخص غير قابل للشركة فلا يكون معروضة للكلية الرابع ان هذا القائل
ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالنفس موجود خارجي فيلزم ان يكون الكلية وامثالها عارضة للموجودات التي
بما هي موجودات خارجية فافهم ثم اعلم ان هولاء الذين تلونا عليك تفسيراتهم واقوالهم في المعقولات الثانية لم يتنبهوا على ان
للقوم في المعقول الثاني اصطلاحين الاول اصطلاحهم على اطلاق المعقول الثاني على ما يبحث عنه وعن احواله في المنطق كالكلية
والذاتية وغيرهما والثاني اصطلاحهم على اطلاقه على ما يبحث عنه في العلم الكلي كالوجود والامكان مع غيرهما فلاجل عدم الفرق بين
الاصطلاحين وقع من هولاء الخبط حيث ساقوا الطائفتين مساقا واحدا فمنهم من جعل الوجود الذهني شرطا لعروض المعقولات
الثانية كالمحقق الدواني فيلزم على رائه انحصار المعقول الثاني في العوارض الذهنية التي يبحث عنها وعن احوالها في المنطق و
خروج المعقولات المبحوث عنها في العلم الكلي عنه وهو فاسد واشد منه فسادا تخييل بان تلك المعقولات من قبيل العوارض الذهنية
التي يكون الوجود الذهني شرطا لعروضها ومنهم من انكر كون تلك المعقولات ـــ ثانية كالعلامة القوشجي وانما وقع الخبط والخلط
لاهمال الفرق بين الاصطلاحين وقد تنبه على الفرق بين الاصطلاحين صاحب الافق المبين وتلميذه الصدر الشيرازي
فاما ما قال صاحب الافق المبين فسيتلى عليك في الدرس الثاني واما تلميذه فقال في الاسفار الاربعة كثيرا ما يطلق المعقول
الثاني على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية ولوازم المهيات والنسب والاضافات
وقد يطلق على المعاني المنطقية والوجود المصدري والشيئية والامكان مع الوجوب ومشتقاتها من المعقولات الثانية بالمعنى الاول
لا بالمعنى الاخير هذا كلامه وهذا القائل وان اصاب في عد لوازم المهيات في المعقولات الثانية بالاطلاق الاول كما ستقف عليه

ا م.

ان شاء الله تعالى لكنه جازف في عد الطبائع المصدرية مطلقا والنسب والاضافات مطلقا منها كيف ومن الطبائع المصدرية ما مبدؤه
اعني ما يقال له الحاصل بالمصدر موجود خارجي ومن النسب الاضافات ما هي من العوارض الخارجية كالفوقية والتحتية فكيف
يحكم على الطبائع المصدرية والنسب الاضافات مطلقا بانها من المعقولات الثانية بالاطلاق لا سيما وقد قال هذا القائل بعيد
هذا ان المعقولات الثانية بالمعنى الاعم لا يتصور لها تقع الا في العقود الذهنية اذ مطابق الحكم بها نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي
معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في الاعيان كلوازم الماهيات والكان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقية
كقولنا الماهية ممكنة والاربعة زوج والقضايا المعقودة بالمعقولات الثانية المنطقية لا تكون الا قضايا ذهنية بخلاف ما هي
بالمعنى الاعم فان المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقية وذهنية صرفة وهذا كلامه ولا ريب في ان القضايا المنعقدة بالاضافات
والنسب الخارجية خارجية الا ان يقال مراده بالطبائع المصدرية ما لا وجود لمباديها في الخارج وبالنسب الاضافات ما عدا
النسب الاضافات الخارجية ثم ان هؤلاء كلهم يزعمون ان ظرف عروض المعقولات الثانية مطلقا هو الذهن فقط وسيأتي
تحقيق في ذلك وسيتضح بعد وضوح الحق ان هذا الزعم باطل بدليل قاطع فينكشف لبطلان اراء هؤلاء بوجه جامع ولعلك بعد
ما حصلت حق التحصيل ما تلونا عليك من التفصيل ايقنت بان الوجود وامثاله معقولات ثانية على اصطلاح الفلسفة وليست
بمعقولات ثانية على الاصطلاح الميزاني وهذا هو القول الفصل في الاختلاف الخامس ودريت ان المشتقات والمبادي سواء
في ثانوية المعقولية وهذا هو الحق في الاختلاف السادس واذعنت بان مفهوما واحدا لا يختلف بثانوية المعقولية وعدمها باختلاف
وهذا هو الصواب في الاختلاف السابع هذا والكلام وان افضى الى الاسهاب وجاوز حد الاطناب لكنا قد عمدنا الى الاستيعاب
لاقوال الاصحاب كيلا يبقى للطلاب تطلع واستشراف في هذا الباب والله ولي التوفيق للصواب **قوله** ان المعقولات الثانية
على نوعين كلام الشارح في هذا المقام كله منتحل عن الافق المبين وعنوان هذا المبحث فيه قوله ان المعقولات الثانية حيث تجعل
موضوع الحكمة الميزانية التي هي مكيال العلوم ليست هي المعقولات الثانية ربما تستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة كما يقال مثلا الوجود
والشيئية من المعقولات الثانية وان الاولى تؤخذ اخص بحسب المفهوم والصدق من الثانية انتهى وهو صريح في ان للمعقولات
الثانية اطلاقين على نحو من الاشتراك الصناعي احدهما اطلاقها على موضوع المنطق وثانيهما اطلاقها على ما يبحث عنه في حكمة ما بعد
الطبيعة كالوجود ونحوه لا ان للمعقول الثاني معنى واحدا اذ انك المعنيان نوعان منه والا لكان قسمين وليس كذلك لان الثاني
اعم من الاول صدقا ومفهوما فقول الشارح ان المعقولات الثانية على نوعين ليس على ما ينبغي بل كان الظاهر ان يقول
ان المعقولات الثانية تطلق اطلاقين والامر سهل **قوله** بتلك الحيثية اي بحيثية صحة الاتصال او توقفه عليه **قوله** كالكلية
المشهور ان الكلية من العوارض الذهنية التي خصوص الوجود الذهني شرط لعروضها فهي من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص

والقضايا التي محمولاتها الكلية ذهنيات بين ذلك بان الكلية عبارة عن الاشتراك بين كثيرين فيمتنع عروضها في الخارج للموجودات
والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة وقد جوز البعض عروض الكلية في الخارج للموجودات الخارجية
وقال ان الممتنع اجتماع المتقابلات في الذات الواحدة الشخصية لا في الذات الواحدة بالنوع او بالجنس فالطبيعة الانسانية مثلا
موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين الافراد مجموع العارض
والمعروض حتى يلزم اشتراك شخص واحد بين كثيرين بل المشترك هي الطبيعة المعروضة فقط ولا استحالة فيه وقد افاد الامام
مثل ذلك في شرح الاشارات وعلى هذا لا يكون الكلية من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص ولا يكون القضية المنعقدة
بها ذهنية وقد تعصب العلامة الاجلة لاثبات كونها منها وكون القضية المنعقدة بها ذهنية فقال الحكيم المحقق الطوسي في شرح
الاشارات الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها في بكر فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي تتناولهما ليست هي التي
في كل واحد منهما ولا التي هي فيهما معا والا لكانت منقسمة فلا يكون الموجود فيهما نفسها بل جزء منها فهي انما تكون في العقل فقط
وهي الانسانية الكلية فهي من حيث انها صورة واحدة في عقل زيد جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد من الناس
كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة صالحة لان توجد كثيرة ولان لا تكون ولو كان في اي مادة من
مواد الاشخاص ليحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة
بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي يضاف اليها الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية
الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة واما الطبيعة من حيث هي هي فليست في الحقيقة كلية ولا جزئية
هذا كلامه ولا يخفى ما فيه لان المسلم ان الانسانية التي في زيد ليست هي التي في بكر بالتشخص واما ان الطبيعة الانسانية الواحدة
بالنوع التي في زيد ليست هي الطبيعة الانسانية الواحدة بالنوع التي في بكر فغير مسلم بل الحقيقة الانسانية واحدة في ذاتها متناولة
لافرادها فالانسانية المتناولة لهما معا هي التي في كل واحد منهما وما قال انها لو كانت كذلك كانت منقسمة فلا يكون الموجود فيهما
نفسها بل جزء منها ان اراد به انها تكون منقسمة انقسام الكلي الى جزئياته فمسلم ولا ضير فيه اذ الانسانية كلي منقسم الى افراد
والموجود منها في كل فرد هي نفسها اذ الكلي يكون موجودا في كل جزئي منه وان اراد به انها تكون منقسمة انقسام الكل الى الاجزاء
فذلك ممنوع اذ لا يلزم من وجود الانسانية الواحدة بالنوع في زيد وعمرو وبكر وغيرهم ان يكون الانسانية ذات اجزاء والبعض
يكون جزء منها في زيد وجزء منها في عمرو وجزء منها في بكر وهكذا في غيرهم ويكون مجموع تلك الاجزاء هي الانسانية فان قيل لو كانت
الانسانية الواحدة موجودة في كل فرد لزم اتصافها بالاضداد قلنا اتصاف الواحد بالعموم بالاضداد ممنوع الاستحالة وما ذكر
من معنى الاشتراك ان اراد به ان الصورة الذهنية المشخصة لو وجدت في اي مادة من المواد كانت ذلك المتشخص بعينه

فذلك باطل اذ الصورة الذهنية التي هي عرض في الذهن لا يمكن ان يكون عين الشخص الخارجي وان اراد به ان الصورة الذهنية مع قطع النظر عن التشخص الذهني والعوارض الذهنية كذلك فهي المهية من حيث هي هي التي حكم عليها بانها في الحقيقة ليست كلية ولا جزئية وما قال من ان الطبيعة من حيث هي هي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية ان اراد به ان الطبيعة من حيث هي هي ليست الكلية والجزئية عينها ولا من ذاتياتها فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الطبيعة من حيث هي هي معروضة للكلية وان اراد به ان الطبيعة من حيث هي هي ليست معروضة للكلية والجزئية فممنوع بل الطبيعة من حيث هي هي معروضة للكلية ومشتركة بين افرادها وقال السيد المحقق قدس سره كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج كانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا اذ كل واحد منها صورة جزئية من نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الذهنية الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان تكون بعينها في اذهان متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا يكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك هو الاثر الذي يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة للكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا الغينا زيدا وجردناه عن مشخصاته يحصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا الغينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة والا لما طابقتها تلك الصورة لان المطابقة من الطرفين فيلزم ان يكون كل منها كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال والصور العقلية لا اظلية بينها بقياس بعضها الى بعض هذا كلام الشريف ولهذا الكلام محامل الاول ما فهمه العلامة القوشجي من ان حاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لا يمكن عروضه للامور الخارجية ولا للصور العقلية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى الذي ذكره واعترض عليه ذلك العلامة اولا بان المنطقيين قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلوم ودون الاشخاص الخارجية فلا يلزم من امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية والصور العقلية عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك فاجاب عنه المحقق الدواني بان غرضه ليس هو انه لا يصح تفسير الكلية بالاشتراك حتى يرد ما اورد بل غرضه ان الموصوف بالكلية بمعنى الاشتراك هو المعلوم وهو نفس المهية دون الصورة الذهنية ودون الاشخاص الخارجية والمنطقيون قسموا المعاني الى الكلية والجزئية وفسروا المعاني بالصور العقلية فالصور العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية ومتصفة باشتراك الحمل من حيث نفس المهية وتقسيم المفهوم الى

الجزئي والكلي لا يدل على ان المنقسم ليس هو الصورة العقلية كما توهم معاصره زعما منه بان المفهوم هو الماهية لا بشرط شئ وانه غير الصورة العقلية وذلك لان المفهوم هو ما حصل في العقل وهو الصورة العقلية بعينها وثانيا بان ما ذكره من ان معنى الكلية بمعنى المطابقة يعرض للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين ۝ اجاب عنه المحقق الدواني بان وحدة الجهة ممنوعة بل الصورة من حيث هي حالة في نفس شخصية وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها للكثيرين بالمعنى المذكور كلية قال الشيخ في الشفاء المعقول في النفس من الانسان كلي لا لاجل انه في النفس بل لانه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم وكما ان الشئ باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا كذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فالصورة من حيث قيامها بالنفس جزئية ومن حيث اشتراك كثيرين فيها كلية ولا تناقض بين الامرين هذا كلامه ولعل فقه الامر ان يحذر كل من معاني الكلية معنى يقابله يسمى بالجزئية فالكلية ان فسرت بالاشتراك كان مقابلها جزئية بمعنى عدم الاشتراك وان فسرت بالمطابقة للكثيرين كان مقابلها الجزئية بمعنى عدم المطابقة للكثيرين فالصورة العقلية لو اتصفت بالكلية بمعنى المطابقة للكثيرين فانما يمتنع اتصافها بالجزئية بمعنى عدم المطابقة للكثيرين لا اتصافها بالجزئية بمعنى عدم احتمال الاشتراك اذ الجزئية بهذا المعنى لا يقابل الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين فحاصل كلام السيد المحقق قدس سره ان الصورة العقلية الجزئية اي الغير القابلة للاشتراك يعرضها الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين ولا ضير فيه فقول المورد انه يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ان اراد به انه يستلزم ان يكون الصورة العقلية كلية اي مطابقة للكثيرين وجزئية اي غير قابلة للاشتراك فمسلم لكن لا تقابل بين الكلية بهذا المعنى وبين الجزئية بهذا المعنى فبطلان اللازم ممنوع وقوله فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين ملتزم وان اراد به انه يستلزم ان يكون الصورة العقلية كلية وجزئية بمعنيهما المتقابلين فالاستلزام ممنوع واما ما افاده المحقق فغير محصل لان السيد المحقق قدس سره اعترف بان الصورة العقلية صورة جزئية حالة في نفس جزئية يعرضها الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين بمعنى الظلية لها فهي من حيث انها صورة جزئية متصفة بالمطابقة والظلية فهي من حيث انها جزئية موصوفة بالكلية بهذا المعنى فاين اختلاف الجهة ولا خفاء في ان اتصاف شئ واحد بمتقابلين من دون اختلاف الجهة باطل وما افاد من ان الصورة من حيث قيامها بالنفس جزئية ومن حيث اشتراك كثيرين فيها كلية لا يلائم كلام السيد المحقق قدس سره اذ حاصل كلامه ان الصورة العقلية يمتنع عروض الكلية بمعنى الاشتراك لها ويعرضها الكلية بمعنى المطابقة للكثير فافهم المحمل الثاني لكلامه ما ذكره المحقق الدواني وهو ان مقصوده قدس سره تحقيق ان الكلية بمعنى الاشتراك ليس صفة للموجود العيني ولا للصورة العقلية من حيث انها صورة عقلية ولا ينافي ذلك كونها صفة للمعلوم قال والدليل على ان مقصوده

ماذكران كلامه في بيان ان الكلية لا تعرض موضوعها في الخارج ولا تعلق لفساد تفسير الكلية بالاشتراك بهذا الغرض وقد صرح الشيخ
في الٰهيات الشفاء بان الماهية لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية وح الكلية بمعنى الاشتراك صفة لها لا محالة هذا خلاصة كلامه وهذا العبد
لا يحصله فمعنى كلام السيد المحقق قدس سره رد على من ذهب الى ان الكلية عارضة في الخارج لمعروضها واثبات لكون الكلية من العوارض
الذهنية التي لخصوص الوجود الذهني مدخل في عروضها وهذا انما يتم اذا لم يصح تفسير الكلية بالاشتراك فان الصورة العقلية بما هي
موجودة في الذهن لا يصح اتصافها بالكلية بمعنى الاشتراك وانما كانت من عوارض المهية من حيث هي هي فتكون عارضة
لموضوعها في الخارج ايضا اذ المهية من حيث هي هي موجودة في الخارج ايضا ففساد تفسير الكلية بالاشتراك متعلق بالغرض قطعا و
تجويز كون الكلية بمعنى الاشتراك صفة للصورة العقلية مناف لظاهر كلامه فتامل الثالث ما نقلهم لبعض اعاظم الاساتذة قدس
الله اسرارهم من ان كلامه قدس سره مبني على ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص وليس للكليات على هذا الرأي الا صور اذهنية
قائمة بالنفس ومعلومات تلك الصور ليست الا الاشخاص الخارجية وليس الحاصل في الذهن شيئا يكون موصوفا بالكلية
على وجه الاشتراك الحملي فان الانسان مثلا اذا لم يكن موجودا في الخارج فلو قطع النظر عن تشخصه الذهني وحصوله في الذهن لم
يكن شيئا فضلا عن ان يكون كليا صادقا على كثيرين وبالجملة فلا يكون الكلية الا بمعنى المطابقة للكثيرين بمعنى ان يكون ما
يوصف بالكلية صورة او آلية كاشفة للكثيرين وح لا توجه لما اورد عليه العلامة القوشجي اولا من تجويز كون الكلية بمعنى الاشتراك
صفة للمعلوم وانت تعلم ان هذا الكلام لا يلائم كلام السيد المحقق اذ لو كان كلامه مبنيا على نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج لم يصح
قوله فانا اذا اثبتنا زيدا وجردناه عن مشخصاته الى آخره فانه انما يستقيم لو كان الموجود في الخارج هو الطبيعة المعروضة للمشخصات
واما على تقدير نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج فليس في الخارج الا تشخصات وتعينات وهي عين الهويات الموجودة في الخارج
فلا معنى لتجريدها عن المشخصات وايضا فقد قال السيد المحقق في اثناء البحث انه قد يعتبر في المطابقة بالمعنى المذكور شيء آخر
وهو ان تلك الصورة لو فرضت في الخارج فان تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه و
هكذا الحال بالنسبة الى سائر افرادها ثم قال واعلم ان اثبات الكلية للصور العقلية بمعنى المطابقة التي زيد فيها هذا الشيء الآخر
انما يتاتى على مذهب من قال ان الحاصل في الاذهان هو مهيات الاشياء واما من قال الحاصل فيها صورها واشباحها المخالفة
لها بالحقائق فيقتصر على المطابقة فقط او نقول انما وصف الصورة العقلية بالكلية لان المعلوم بها امر كلي كما هو المشهور انتهى
وهذا صريح في ان كلامه قدس سره ليس مبنيا على ماذكره هذا الاستاذ اذ على ماذكره لا يكون معلوم الصورة العقلية امرا كليا اذ
معلومها بناء على ماذكره هي الاشخاص الخارجية ولا يصدق على الصورة العقلية انها لو فرضت في الخارج فان تشخصت
بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه وهكذا اذ على هذا التقدير لا يكون الحاصل في الذهن حقيقة

كلية صادقة على زيد وعمرو مثلا حتى تكون بحيث لو فرضت في الخارج كانت عين زيد ان تشخصت بتشخصه وعين عمرو ان تشخصت
بتشخصه وبالجملة فلا مناسبة لما ذكره بكلام السيد المحقق قدس سره واما الكلام في ان هذا الكلام في نفسه صحيح او فاسد فياتي في مسالك
القول ان شاء الله تعالى ثم بعد اللتيا والتي نقول ان كلام السيد المحقق قدس سره لا يتم لانه ان اراد بقوله كل موجود في الخارج
فهو بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة ان كل موجود في الخارج بوجود واحد خاص اذا
نظر اليه كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فمسلم وبديهي لكن لا يلزم الا ان لا يكون الموجود الواحد بالعدد والتعين
قابلا للاشتراك فيه ولا كلام في ذلك انما الكلام في ان الموجود في الخارج الواحد بالطبيعة قابل للاشتراك بين افراده الموجودة
في الخارج فالطبيعة الواحدة بالعموم موجودة في الخارج بوجودات كثيرة متعينة بتعينات كثيرة مشتركة في الخارج بين موجودات
كثيرة هي افرادها ومعنى اشتراكها بينها انها موجودة بوجود كل منها وهذا هو معنى عمومها واطلاقها وكليتها فلا نسلم ان الطبيعة
الانسانية لو كانت موجودة في الخارج كانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها بل
هي موجودة في الخارج بوجودات ومتعينة بتعينات وهذا هو اشتراكها وان اراد به ان كل موجود في الخارج سواء كان موجودا
بوجود واحد او بوجودات كثيرة فهو بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فهو ممنوع
ودعوى بديهته غير مسموعة بل القدر الضروري هو ان الموجود في الخارج لا بد له من التعين فان كان موجودا بوجود واحد كان له
تعين واحد وان كان موجودا بوجودات شتى كان له تعينات شتى وظاهر ان الطبيعة الانسانية لو لم تكن موجودة في الخارج بوجودات
شتى متعينة فيه بتعينات شتى لم يصح ان يقال انا اذا راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية
المعراة عن اللواحق واذا راينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا حصلت منه ايضا تلك الصورة فانما يصح ذلك اذا كانت الطبيعة الانسانية
موجودة بوجود زيد متعينة بتعينه وموجودة بوجود عمرو ومتعينة بتعينه حتى اذا جردهما الذهن عن التعين حصلت فيه منهما الصورة
الانسانية واعترض عليه قدس سره الصدر المعاصر للمحقق الدواني بوجهين الاول انه يلزم من اشتراك الكلي بين كثيرين
تعدده لاتحاده مع كل واحد منها ذاتا ووجودا سيما الكلي الذاتي لصحة حمله عليه مواطاة فاذن يكون المعنى الكلي المشترك واحدا و
كثيرا ايضا ومن الجائز ان يكون وحدته في وجود وكثرته في وجود آخر كالانسان فانه معنى واحد في الذهن واشخاص كثيرة في
الخارج ولا ضير فيه اذ غاية ما يلزم منه ان يكون المعنى الواحد في الذهن متعددا في الخارج ولا محذور فيه فتعقب عليه المحقق
الدواني بان معنى قولهم ان الكلي غير موجود في الخارج انه ليس هناك شيء متصف هناك بالاشتراك اما وجود الطبائع في الخارج
فهم قائلون به اعني به وجود الطبيعة من حيث هي هي لا من حيث انها كلية او جزئية وانت تعلم ان الطبيعة من حيث هي هي لما
كانت موجودة في الخارج بوجودات كثيرة هي وجودات افرادها كانت موجودة في الخارج على نعت الاشتراك بينها فكانت

موجودة فی الخارج مشترکة بینها فیه نعم اعتبار وحدتها ووجودها فی الذهن لغو فی ذلک فکان الاخلق بالمعترض ان یقول الکلی
واحد بالطبیعة کثیر بالعدد موجود فی الخارج ولا ضیر فی ذلک و القول بانه واحد فی الذهن مع اشخاص کثیرة فی الخارج مع
کونه لغوا لاطائل تحته لا یصح علی رای هذا المعترض لانه یزعم ان الاشیاء تنقلب حقائقها عند حصولها فی الذهن فالموجود
فی الذهن غیر متحد الحقیقة مع الاشخاص الخارجیة فضلا عن ان یکون هو نفس اشخاصا خارجیة الثانی ان قوله کل موجود
فی الخارج فهو بحیث اذا نظر الیه فی نفسه کان متعینا فی ذاته ممنوع اذ الهیولی الاولی موجودة فی الخارج ولیست متعینة فی
حد ذاتها بل هی مبهمة وهذا فی غایة السخافة اذ الهیولی الاولی عندهم متعینة فی ذاتها معنی ابهامها انها مبهمة الصور کما هو محقق
مذکور فی مقامه وقال الصدر الشیرازی فی الاسفار الکلی بحسب الاصطلاح الذی معناه بحسبه انه یحتمل الشرکة او لا یمنع الشرکة یمتنع
وقوعه فی الاعیان فانه لو وقع فی الاعیان حصلت له هویة متشخصة غیر مثالیة فلا یصح فیها الشرکة فان استشکل احد بان
الطبیعة الموجودة فی الذهن لها ایضا هویة موجودة متخصصة بامور کتعلقها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع بل کل واحدة
من الصور العقلیة صورة جزئیة فی نفس جزئیة فامتنع اشتراکها الا تری ان الصورة الموجودة فی ذهن زید یمتنع ان تکون
بعینها موجودة فی اذهان متعددة فان کانت الصورة العقلیة کلیتها باعتبار المطابقة فالجزئیات ایضا لبعضها یطابق بعضها
فیلزم ان یکون الجزئیات کلیة قلنا ان الکلیة هی مطابقة الصورة العقلیة لامور کثیرة لا من حیث کونها ذات هویة قائمة
بالذهن بل من حیث کونها ذاتا مثالیة ادراکیة غیر متاصلة فی الوجود فوجودها کوجود الاظلال المقتضیة للارتباط بغیرها من الامور
واذا قیل فی الکتب ان الکلی واقع فی الاعیان او یشار الیه فالمعنون به الطبیعة التی یعرض لها اذا وجدت فی الذهن
ان یکون کلیا هذا کلامه ملخصا قلنا الطبیعة المحتملة للشرکة او غیر المانعة عن الشرکة اذا وقعت فی الاعیان حصلت لها هویات
کثیرة متشخصات کل منها غیر مثالیة وهذا معنی احتمال تلک الطبیعة للشرکة نعم کل واحد واحد من الهویات یمنع الاشتراک
واما جوابه عما استشکل فهیه تدلیس ظاهر اذ الاشکال انما کان علی تفسیر الکلی بما یحتمل الشرکة او بما لا یمنع الشرکة بان الکلی بهذا
المعنی لیس بموجود فی الذهن ایضا اذ الموجود الذهنی ایضا یمنع عن الشرکة فکان من حق الجواب تصحیح ان الموجود الذهنی
یحتمل الشرکة ولا یمنعها لا العدول عن تفسیر الکلیة باحتمال الشرکة او عدم المنع عن الشرکة الی تفسیرها بالمطابقة للکثیرین من ذوات
وما قال من ان المراد بالکلی فی قولهم الکلی واقع فی الاعیان الطبیعة التی یعرض لها فی الذهن ان یکون کلیا لا یصح اذ الطبیعة
الواقعة فی الاعیان التی یعرض لها الکلیة فی الذهن علی زعمه اما ان تکون هویة واحدة شخصیة فلا تکون حین حصولها
فی الذهن ایضا کلیة اذ الصورة الحاصلة من الهویة الشخصیة لا تکون مطابقة للکثیرین او تکون فی الخارج موجودة بوجودات
هویات کثیرة متعینة بتعینات کثیرة فتکون فی الخارج مشترکة بین تلک الهویات فتکون فی الخارج موصوفة بالکلیة بمعنی

احتمال الشركة وعدم المنع عن الشركة وقال المحقق الجونفوري لو عرضت الكلية في الاعيان لشئ كالانسان فهو بحسب وجوده
العيني اما مبهم او متعين لا سبيل الى الاول لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج اذ الوجود العيني ملزوم للتشخص ولا الى الثاني
لان المتعين لا يصح ان يكون كليا لان الكلية قد تفسر بالمطابقة للكثرة وقد تفسر بالشركة في الكثير فعلى الاول المراد بالمطابقة
مطابقة الظل لذي الظل ومن البين ان الانسان اذا كان موجودا في الخارج لا يكون ظلا لزيد وعمرو مثلا فلا يكون كليا
بهذا المعنى وعلى الثاني المراد بالشركة الشركة بالحمل ومن البين ان المتعين بما هو متعين لا يحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل
اذ الحمل هو الاتحاد والشئ المتعين العيني لا يتحد مع امور متباينة كزيد وعمرو فلا يكون كليا بهذا المعنى ايضا انتهى كلامه ونحن نقول
ان اراد بالمبهم في قوله فهو بحسب وجوده العيني اما مبهم او متعين ما لا تعين له اصلا اي ما لا يكون متعينا اصلا لا بتعين واحد
ولا بتعينات كثيرة وبالمتعين ما يقابله اي ماله التعين سواء كان متعينا بتعين واحد او بتعينات كثيرة اخترنا انه متعين قوله
المتعين لا يصح ان يكون كليا قلنا ان عني بالمتعين المتعين بالتعين الواحد الشخصي فقط سلمنا ان المتعين بالتعين الواحد الشخصي
لا يصح ان يكون كليا لكن الكلي الموجود العيني متعين بتعينات كثيرة لا بالتعين الواحد الشخصي فقط وان عني به المتعين مطلقا
اعم من ان يكون متعينا بالتعين الواحد الشخصي فقط او متعينا بتعينات كثيرة فلا نسلم ان المتعين لا يصح ان يكون كليا اذ الموجود
بالطبيعة الموجود بالوجودات الكثيرة المتعين بالتعينات المتعددة يكون كليا فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة بوجود زيد ووجود
عمرو ووجود خالد ومتعينة بتعين كل واحد منهم وهي في نفسها واحدة والطبيعة مشتركة بينهم بالحمل ومعنى اشتراكها بينهم انها موجودة بعين
وجود كل واحد منهم متعينة بعين تعين كل واحد منهم وما ذكر من ان المتعين بما هو متعين لا يحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل ان رام به ان
المتعين بالتعين الواحد الشخصي فقط لا يحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل فمسلم لكن لا يضرنا ولا ينفعه اذ الكلي الموجود العيني متعين
بتعينات كثيرة ومحتمل للشركة بين متعينات كثيرة وان لم يكن الشخص العيني كذلك ان رام به ان المتعين مطلقا اي سواء كان
متعينا بالتعين الواحد الشخصي فقط او متعينا بالتعينات الكثيرة لا يحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل فممنوع كيف والمتعين بالتعينات
الكثيرة يحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل قطعا ومعنى الاشتراك بين كثيرين بالحمل هو انه متعين بتعينات كثيرة وما قال من ان
الشئ المتعين العيني لا يتحد مع امور متباينة ان عني به ان المتعين بالتعين الواحد الشخصي فقط لا يتحد مع امور متباينة فمسلم لكن
الكلي ليس متعينا عينيا بهذا المعنى وان عني به ان المتعين العيني مطلقا سواء كان متعينا بالتعين الواحد الشخصي او متعينا بتعينات
كثيرة لا يتحد مع امور متباينة فممنوع كيف وتعينه بتعينات كثيرة ووجوده بوجودات كثيرة هو اتحاده مع امور متباينة وان اراد بالمبهم
ما ليس له التعين الواحد الشخصي فقط وان كان له تعينات شخصية كثيرة وبالمتعين المتعين بالتعين الواحد الشخصي فقط اخترنا انه مبهم قوله
المبهم لا يكون موجودا في الخارج قلنا ممنوع بل المبهم بهذا المعنى موجود في الخارج بوجودات كثيرة متعين فيه بتعينات كثيرة قوله الوجود

WWW.NAFSEISLAM.COM

ملزوم التشخص قلنا نعم لكن الوجود الواحد ملزوم للتشخص الواحد والوجودات الكثيرة ملزومات للتشخصات الكثيرة والكلي الموجود في الخارج موجود بوجودات كثيرة متشخص بتشخصات كثيرة هذا واعترض على هذا المحقق مولانا خاتم الحكماء قدس الله سره اولا بالنقض بانه لو تم لدل على ان الامر الذهني ايضا لا يتصف بالكلية لانه اما مبهم او متعين والمبهم لا وجود له اذ الوجود مطلقا ملزوم التعين والمتعين لا يحتمل الشركة وثانيا بالحل بانه ان اراد بالمبهم الشئ من حيث هو مبهم مثلا الانسان من حيث الابهام فنسلم ان المبهم بهذا المعنى ليس بموجود وان اراد به الماهية من حيث هي هي فلا نسلم ان المبهم بهذا المعنى ليس بموجود وملزومية الوجود للتعين لا ينافي وجوده اذ يجوز ان يكون الشئ من حيث هو موجود او ملزوما للتعين مع انما ينافي وجوده كون التعين في مرتبة ذاته بان يكون نفسه او جزءه لا عروضه قلت اما النقض فانما يتوجه لو اقتصر في تفسير الكلية على الاشتراك بين كثيرين بالحمل اما اذا فسرت الكلية بالمطابقة للكثيرين مطابقة الظل لذي الظل ايضا فالموجود الذهني يتصف بالمطابقة بهذا المعنى بخلاف الموجود الخارجي نعم لا يتصف الموجود الذهني بالاشتراك بين كثيرين بالحمل فالبيان الذي ساقه المحقق جار في الموجود الخارجي لعدم اتصافه بالكلية بالمعنيين دون الموجود الذهني لامكان اتصافه بالكلية بمعنى المطابقة للكثيرين مع اما الحل فحق لا غبار عليه واعترض على هذا المحقق البعض الآخر من الشراح بانه ان اراد بقوله فهو بحسب وجوده العيني اما ان يكون مبهما الخ انه من حيث وجوده العيني اما ان يكون مبهما او يكون متعينا قلنا متعين ولا نقول انه من حيث وجوده كلي حتى يلزم ان يكون شئ واحد كليا وجزئيا معا بل نقول انه من حيث هو كلي ومن حيث وجوده جزئي وان اراد به انه في حالة وجوده اما ان يكون مبهما او يكون متعينا قلنا انه في حالة وجوده مبهم لا من حيث وجوده بل هو من تلك الحيثية متعين وبالجملة فرق بين ان يقال في حالة وجوده مبهم وبين ان يقال من حيث وجوده مبهم فالكلية يعرض الشئ في حالة وجوده العيني لا من حيث الوجود العيني اذ ثبوت شئ لشئ فرع لثبوته او مستلزم له بمعنى ان ثبوت شئ لشئ يكون في حالة ثبوت المثبت له وان لم يكن من حيث ثبوته اجاب عنه خاتم الحكماء قدس الله سره بان المحقق بنى كلامه على مقدمتين الاول ان الوجود العيني ملزوم للتعين فلا يكون مبهما الثاني ان بين التعين والابهام منافاة وبهاتين المقدمتين كما يبطل كون الشئ من حيث الوجود العيني مبهما كذلك يبطل كون الشئ العيني مبهما في حالة الوجود العيني فالوجه في الاعتراض هو منع احد المقدمتين الا ما فصله وانت تعلم ان حاصل اعتراض ذلك القائل ان الشئ يكون مبهما في حالة وجوده العيني ومتعينا من حيث وجوده العيني فمرجعه الى منع المقدمة الثانية وما فصله تفريع لذلك المنع والحق ان حيثية الوجود العيني ايضا لا تنافي الابهام ولا حيثية التعين تنافيه فان الابهام والاشتراك والاطلاق يتأكد بكون الشئ موجودا بوجودات كثيرة متعينا بتعينات شتى فالوجه في دفع كلام المحقق ما قدمناه هكذا دار الكلام في هذا المقام بين هؤلاء الاجلة الاعلام ولعل التحقيق الذي لا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه وينبغي لطلاب الرشد والصواب ان يعولوا عليه ان يعلم اولا ان الكلي له تفسيرات الاول ان الكلي ما يحتمل الشركة او ما لا يمنع الشركة

ان ملزوم التعين لا يكون مبهما

تحقيق مقام

الثاني ما لا يابى نفس تصوره عن التكثر او ما يجوز العقل تكثره من حيث تصوره الثالث ما يطابق كثيرين فاما المعنى الثالث فلم يرد بالمطابقة فيه مطلق المطابقة باى نحو كان بل المراد ان الكلي ما يكون ظلا للكثيرين او متحدا مع كثيرين في الوجود واما المعنى الاول فمآله ان لا يكون الموصوف بالكلية مشتملا على الهذية المانعة عن الشركة فيحتمل لاجل عدم اشتراط الهذية فيه ان يوجد بوجودات متعددة وتعين بتعينات كثيرة ويكون في الوجود عين اشخاص كثيرة وان منع عن ذلك امور ارا الهذية لم يقدح في كونه كليا وهذا هو المراد بما يقال من ان الكلي ما يحتمل الشركة بالحمل اذ المعنى ان الكلي ما يصلح لاجل عدم اشتماله على الهذية اى يتحد وجودا مع كثيرين وليس المراد منه ان الكلي ما يكون محمولا بالفعل على الكثيرين في القضية بان يكون الكثيرون موضوعها والكلي محمولها حتى اذا لم يحك ولم يعقد القضية منهما لم يكن كليا فان ذلك ليس من شرط الكلية والا لم يكن الطبيعة الانسانية اذا لم تجعل محمولة على كثيرين في القضية كلية وليصور ذلك ان الطبيعة الموصوفة بالكلية كالطبيعة الانسانية لعدم اشتمالها على الهذية المانعة عن الشركة صالحة لان تشترك بين كثيرين وتوجد اشخاصا كثيرة في نفس الامر فتتحد وجودا معها والذهن يستطيع ان يتصور تلك الاشخاص ويحكم عليها بتلك الطبيعة ويحمل تلك الطبيعة عليها ويعقد قضية موضوعها تلك الاشخاص ومحمولها تلك الطبيعة فالطبيعة الكلية المحمولة لها نحوان من الوجود الاول وجودها في نفس الامر بعين وجود تلك الافراد الثاني وجودها في الذهن حين حمل الذهن اياها على تلك الافراد في مرتبة الحكاية فمدار الكلية ليس على هذا الوجود الذهني الذي هو في مرتبة الحكاية لان هذا الوجود متمايز عن وجودات الافراد فليس الطبيعة بحسب هذا النحو مشتركة بين الافراد ولا متحدة معها نعم في هذه المرتبة حكاية عن اتحادها وجودا مع الافراد واشتراكها بينها فالاشتراك بالحمل الماخوذ في تفسير الكلي هو الاشتراك بالاتحاد في الوجود بالنحو الاول واما المعنى الثاني فاما ان يراد به ان يكون الموصوف بالكلية متصورا بالفعل ويكون نفس تصوره غير مانع عن التكثر في نفس الامر او يراد به ان يكون غير مشتمل على الهذية المانعة عن التكثر فيكون لاجل عدم اشتماله على الهذية بحيث لا يابى تصوره عن تجويز تكثره في نفس الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان للقوم في وجود الكلي الطبيعي في الخارج مذهبين الاول ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج والثاني نفي وجوده في الخارج فعلى المذهب الثاني لا وجود للطبيعة الموصوفة بالكلية في الخارج اصلا بل الموجود في الخارج هويات بسيطة والكليات امور منتزعة عنها وحمل الكليات على تلك الهويات من قبيل حمل العرضيات الانتزاعية على معروضاتها فلا يمكن على هذا المذهب ان يكون الكليات موجودة بالذات في الخارج وان تكون مشتركة بالذات بين الهويات بان تكون موجودة بالذات بوجود كل من الهويات بل معنى اشتراكها بين الهويات اما انها تنتزع عن كل من تلك الهويات فتوجد في الذهن ماخوذة عنها واما انها تصدق على كل من تلك الهويات صدق العرضيات على معروضاتها فلا يخلو اما ان يعتبر في الكلية ان يكون الموصوف بها منتزعا بالفعل عن كثيرين او صادقا بالفعل على

كثيرين او مطابقا بالفعل لكثيرين فلا ريب في ان الكلية بهذه المعاني من الصفات التي خصوص الوجود الذهني شرط في الاتصاف بها ولا يعتبر فيها ذلك ويعتبر ان يكون الموصوف بها مما يصح انتزاعه عن كثيرين او يمكن صدقه على كثيرين او يمكن مطابقته لكثيرين وعلى هذا التقدير ايضا لا يمكن ان يكون الكلية من الاوصاف التي تعرض الشئ في الخارج اذ الموجود الخارجي على هذا الرأي لكونه هوية شخصية بسيطة لا يصلح للاتصاف بهذه الاوصاف وما افاده بعض الاساتذة الاعلام قدس الله سرهم من انه على تقدير ان لا يكون للحقائق وجود في الخارج في اتصافها بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين اشكال اذ على هذا التقدير لا يمكن حصول الشئ الخارجي في الذهن بنفسه لامتناع حصول الهوية الشخصية الخارجية بنفسها في الذهن وليس هناك على هذا التقدير حقيقة كلية صالحة للاشتراك بين الهوية الخارجية والصورة الذهنية حتى تكون موصوفة بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين و ليس في الذهن الا شبح القائم بالنفس ولا يمكن اتصافه بالاشتراك والحمل على كثيرين وبالجملة الموجود الذهني ممتنع الحمل على شئ خارجي فلا يكون كليا بمعنى المحمول على كثيرين والحقيقة المطلقة على هذا التقدير ليست شيئا اصلا فضلا عن ان يكون كليا والموجود الخارجي هوية مانعة عن الشركة نعم الصورة الذهنية كلية بمعنى المطابقة للكثيرين غير سديد لان الكلي على هذا المذهب من قبيل العرضيات المنتزعة عن الهويات الخارجية فهو صادق عليها قطعا غاية الامر ان الكلي على هذا المذهب لا يكون موجودا بالذات في الخارج وهذا لا ينافي صدقه على الهويات الخارجية وايضا الكلي المنتزع عن الهويات الخارجية والكلي الذي يوجد ما يصدق هو عليه في الذهن فقط كالهويات العقلية وان لم يكن موجودا في الخارج بالذات لكنه موجود في الاذهان قطعا فيكون له في الاذهان وجودات متعددة وتعينات كثيرة وافراد كثيرة يكون ذلك الكلي مشتركا بينها ومحمولا عليها فيكون متصفا بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين و ما افاد من ان الحقيقة المطلقة على هذا التقدير ليس شيئا اصلا ان اراد به انها ليست موجودة في الخارج بالذات على هذا التقدير فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون محمولا على كثيرين اذ المحمولية على كثيرين لا تستدعي الموجودية بالذات وان اراد به انها ليست شيئا اصلا لا بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه فهو ممنوع كيف ومناشئ انتزاعها هي الهويات الموجودة في الخارج ونفاة وجود الكلي الطبعي في الخارج لا ينكرون كونه محمولا على الهويات الخارجية فهم يقولون بوجود منشأ انتزاعه في الخارج فان قلت اذا كان الكلي الطبعي على هذا المذهب موجودا في الخارج بوجود منشأ انتزاعه كان له في الخارج وجود بالعرض فيمكن اتصافه بالكلية في الخارج على هذا التقدير ايضا اذ الاتصاف انما يقتضي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف مطلقا سواء كان بالذات او بالعرض فلا يكون الكلية على هذا التقدير من الاوصاف الذهنية التي خصوص الوجود الذهني شرط للاتصاف بها قلت على هذا التقدير ليس في الخارج حقيقة واحدة يكون مطابقا ومصداقا لمعنى الاشتراك بل الموجود في الخارج هويات شخصية بسيطة ليس بينها طبيعة مشتركة فلا يكون الموصوف بالاشتراك والحمل على كثيرين موجودا في الخارج فلا

يكون الاتصاف به في ظرف الخارج نعم يمكن ان يكون الوجود بالعرض في الخارج للكلي على هذا الرأي مصداقا لبعض المحمولات كما يصح ان يقال على هذا الرأي الانسان كاتب في الخارج ومتصف بالكتابة في الخارج لكن لا يلزم من ذلك ان يكون هذا الوجود بالعرض مصداقا لجميع الاوصاف التي يصح اتصاف الكلي بها فلا يمكن ان يصدق على هذا الرأي الانسان كلي في الخارج وانه متصف بالكلية في الخارج والسر في ذلك ان الانتزاعيات اذا وجدت بوجود مناشئ انتزاعها فلا تمايز بينها وبين مناشئ انتزاعها بحسب هذا النحو من الوجود فلا يكون هي بحسب هذا النحو من الوجود مصداقا الا للاوصاف التي يصح اتصاف مناشئ انتزاعها بتلك الاوصاف واما الاوصاف التي لا يصح اتصاف مناشئ انتزاعها بها فلا يكون الانتزاعيات مصداقا لها بحسب ذلك النحو من الوجود مثلا يصح ان يقال الفوق متحرك في الخارج من جهة ان الفوق هي السماء ولا يصح ان يقال الفوق مشتق واضافة في الخارج اذ الفوق بما انه متحد مع السماء وجودا في الخارج ليس مطابقا ومصداقا لمعنى المشتق والاضافة والكلية على هذا الرأي من هذا القبيل اذ مناشئ الانتزاع هويات شخصية بسيطة لا يمكن اتصافها بالكلية فان قلت اذا صدق قولنا زيد وعمرو وخالد انسان في الخارج على هذا الرأي كما قلتم صدق ايضا قولنا الانسان محمول على زيد وعمرو وخالد في الخارج اذ لا فرق بين القولين في المؤدى فيكون الانسان موصوفا في الخارج بالحمل على كثيرين اي بالكلية قلت كلا فان بين القولين بونا بعيدا اذ مصداق الاول ذوات زيد وعمرو وخالد الموجودة في الخارج المصححة لانتزاع معنى الانسان عنها ومصداق الثاني معنى الانسان الذي لا وجود له في الخارج وليس هو في الخارج مصححا لانتزاع معنى المحمول فالاول صادق دون الثاني فهذا غاية التحقيق في هذا المقام على تقدير نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج واما على تقدير القول بوجوده في الخارج فالتفصيل فيه ان فسرت الكلية بالمطابقة للكثيرين فاما ان يراد بالمطابقة للكثيرين الاتحاد في الوجود مع كثيرين فمرجع هذا التفسير الى تفسيرها بالاشتراك او احتمال الشركة او عدم المنع عن الشركة فستعرف حاله عنقريب واما ان يراد بها الظلية للكثيرين فاما ان يقال ان ظل الكثيرين هي الصورة الذهنية من حيث الحصول الذهني كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حواشي التجريد او يقال ان ظل الكثيرين هو نفس الشئ اي مع قطع النظر عن المشخصات الذهنية والحصول الذهني كما ذهب اليه مولانا خاتم الحكماء قدس سره فعلى الثاني لا يكون الاتصاف بالظلية مشروطا بخصوص الوجود الذهني لان نفس الشئ كما يوجد في الذهن يوجد في الخارج والحق انه على هذا لا يكون للظلية معنى وعلى الاول يكون الكلية من العوارض التي خصوص الوجود الذهني شرط في الاتصاف بها سواء قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او قيل بحصول اشباحها فيه اذ الصورة الذهنية الانسانية مثلا مطابقة لزيد وعمرو وخالد وغيرهم من الاشخاص الانسانية سواء كان من الانسان الحاصل في الذهن عين حقيقة تلك الافراد الموجودة كما هو رأي القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او مثالا لحقيقتها الموجودة في الخارج كما يقول به القائلون بحصول الاشباح

فان اريد بالمطابقة الاتحاد بالحقيقة مع كثيرين او زيد في تفسير قيد يدل على اعتبار الاتحاد بالحقيقة مع الكثيرين في الكلي لم يكن الصورة الذهنية على طريقة حصول الاشباح متصفة بالمطابقة للكثيرين بهذا المعنى لكن ارادة الاتحاد بالحقيقة بالمطابقة المأخوذة في تفسير الكلية او زيادة قيد آخر معها دال على اعتبار الاتحاد مع كثيرين في الحقيقة في الكلي لا يصح على رأي القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا اذ الكليات العرضية الانتزاعية كليات عندهم بالقياس الى معروضاتها مع انها ليست متحدة معها في الحقيقة الا ان يقولوا انها كلية بمعنى آخر وان فسرت الكلية بما يحتمل الاشتراك بين كثيرين او بما يشترك بينها او ما لا يمنع الشركة بينها فاما ان يراد بالاشتراك بين كثيرين ما قدمناه اعني ان يكون الكلي موجودا بوجودات متعددة وتعينا بتعينات كثيرة فالكلي على هذا الرأي اذا كانت افراده التي هو ذاتي لها موجودة في الخارج يكون موجودا بالذات في الخارج على نعت الاشتراك ويكون مصداقا لوصف الاشتراك والعموم والاطلاق والجنسية والنوعية في الخارج لانه موجود في الخارج بوجودات متعددة مع وحدته بالطبيعة ومتحقق بعين تحقق كل فرد من افرادها التي ذلك الكلي اما تمام حقيقتها او داخل فيها وهذا المعنى هو المسمى بالاشتراك والعموم وغير مقيد بتشخص معين خاص بل بتعينات شتى وهذا هو معنى الاطلاق وليس معنى الاطلاق هو التجرد عن جميع التعينات والتخلي عن مقارنتها بالكلية فان المطلق بهذا المعنى ممتنع الوجود خارجا وذهنا ثم الكلي الموجود في الخارج بوجودات شتى ان كان تمام حقيقة الافراد الموجودة بتلك الوجودات فهو متحد مع الكثيرين المتفقين في الخارج فهو نوع في الخارج والا فهو اما جنس او فصل في الخارج ثم ان قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن كان ذلك الكلي موجودا في الذهن ايضا بالذات كما انه موجود في الخارج بالذات فيكون مشتركا بين الاشخاص الذهنية ايضا كما انه مشترك بين الاشخاص الخارجية فيكون الاشتراك بين الاشخاص من العوارض التي تعرض الماهية في نفس الامر فيكون الاشتراك والكلية من العوارض التي ينعقد بها القضايا الحقيقية وان قيل بحصول الاشباح في الذهن كانت الحقيقة التي افرادها حقيقة موجودة في الخارج موجودة في الخارج فقط ولا يكون لها وجود ذهني ولا اشتراك بين الموجودات الذهنية والحقيقة التي افرادها حقيقة موجودة في الذهن موجودة في الذهن ومشتركة بحسب الوجود الذهني بين افرادها الموجودة في الذهن فيكون الكلية والاشتراك من العوارض لنفس الامرية التي لا دخل في عروضها لخصوص الوجود الخارجي او لخصوص الوجود الذهني لكن القضايا التي موضوعاتها الكليات الموجودة في الخارج ومحمولاتها الاشتراك والكلية تكون خارجية اذ مصداقها انما هو في الخارج فقط والقضايا التي موضوعاتها الكليات الموجودة في الذهن ومحمولاتها الكلية والاشتراك تكون ذهنية فقط اذ مصداقها انما هو في الذهن فقط واما الكلي الذي هو عرضي لافراده الموجودة في الخارج فلا يكون موجودا بالذات في الخارج فان كفى وجوده بالعرض للاتصاف بالاشتراك في الخارج كان متصفا بالاشتراك والكلية في الخارج وان لم يكف وجوده بالعرض للاتصاف

بالاشتراك في الخارج لم يكن متصفا بالكلية في الخارج فالاسود مثلا متصف في الخارج بالاشتراك بين افراده المتصفة بالسواد و
الموجود غير متصف في الخارج بالاشتراك بين الحقائق المختلفة ومعيار ذلك ان الكلي العرضي ان كان في منشأ انتزاعه اشتراك
في الخارج كان وجوده بوجود منشأه والذي هو مشترك كما في الاتصاف بالاشتراك في الخارج كالاسود فان منشأ انتزاعه اعني السواد
القائم بمعروضاته مشترك بينها في الخارج وان لم يكن كذلك كالموجود اذ ليس له منشأ مشترك بين موصوفاته لم يكن وجوده بوجود
منشأه كما في الاتصاف بالاشتراك في الخارج واما ان يراد بالاشتراك بين كثيرين المحمولية على كثيرين التي هي في مرتبة الحكاية
فمع الكلية مطلقا من المعقولات الثانية التي خصوص الوجود الذهني شرط في الاتصاف بها لان المحمولية مطلقا منها كما ستعرف
فيكون المحمولية على كثيرين منها بالطريق الاولى لكنا قد بينا ان الاشتراك بين كثيرين الماخوذ في تفسير الكلي ليس بهذا المعنى
وان فسرت الكلية بان لا يابى نفس التصور عن التكثر فان اريد به ان يكون الموصوف بالكلية متصورا بالفعل ولا يكون نفس التصور
مانعا عن التكثر كان الكلية من صفات الحاصل في الذهن فيكون الحصول الذهني شرطا في الاتصاف بها لكن هذا المعنى
لا يصح اعتباره في الكلي والا لم يكن الحقائق عند عدم تصورها كليات فلا تكون ذاتيات لافرادها الا بعد تصورها اذ الكلي ماخوذ
في الذاتي وان اريد به ان لا يكون الموصوف بالكلية مشتملا على الهذية المانعة عن التكثر فيكون لعدم اشتماله على الهذية
بحيث لا تابى الصورة ان تصور عن تجويز تكثره فلا مدخل في الاتصاف بهذا المعنى لخصوص الوجود الذهني بل هو من قبيل
الاشتراك بالمعنى الاول ولعلك قد تفطنت بما علمناك بان ما يتوهم من ان الكلية اما بمعنى تجويز العقل تكثر الشيء من حيث تصوره
او عدم اباء نفس المتصور عنه واما بمعنى الاشتراك حملا ولا يصح عروض المعنى الاول للشيء الا بعد حصوله في الذهن و المعنى الثاني
فرع الحمل المساوق لمرتبة الحكاية التي هي بعينها مرتبة الوجود الذهني في غاية الوهن و السخافة وكذا ما قال بعض الشراح من ان الكلية
ان فسرت بعدم الهذية او بصحة التكثر فمعروضها نفس الطبيعة وان فسرت باعتبار وقوع الشركة فمعروضها الطبيعة من حيث انها في
اللحاظ اذ هذا الاعتبار انما يتصور في اللحاظ فانه ان اراد باعتبار وقوع الشركة اعتبار الذهن كون الطبيعة مشتركة فهذا ليس معنى
الكلية وان اراد به نفس الاشتراك فمعروضه هي نفس الطبيعة لا من حيث خصوص الوجود اللحاظي كما لا يخفى فقد تحقق بما فصلنا
ان ما اشتهر بين العامة من ان العموم والاشتراك و الاطلاق وما يحذو حذوها من العوارض الذهنية وان القضايا المعقودة
منها ذهنيات و ان القضايا الطبيعية ذهنية مطلقا غير مستقيم وان ما شاع في الفرق بين موضوع الطبيعية وموضوع المهملة
من ان الاول هو الطبيعة بشرط الوحدة الذهنية وهي لا توجد الا في الذهن فقط والثاني هو الطبيعة لا بشرط شيء وهي توجد
في الذهن و الخارج ليس على ما ينبغي وان ما تقرر عندهم ان مورد القسمة الى الاقسام هو مطلق الشيء لا الشيء المطلق اذ الانقسام
الى الاقسام يستدعي انضمام خصوصيات الاقسام الى المقسم والاطلاق يابى ذلك ليس ببعيد ولهذه المباحث تفاصيل مبسوطة

سنعود الیها فی مقام یلیق بها ان ساعدنا التوفیق ہذا وقد وقع منا فی ہذا المقام الاسہاب والتطویل اذ قد کثرت فیہا الاقاویل ولم یکن شئی جدیرا بالاعتماد والتعویل واللہ یقول الحق وہو یہدی السبیل فعلیہ التکلان وہو حسبنا ونعم الوکیل **قولہ** والجزئیۃ قد اشتہر ان الکلیۃ والجزئیۃ من العوارض الذہنیۃ التی مصداقہا خصوص تقرر الاشیاء ووجودہا فی الذہن وان القضایا المعقودۃ منہا ذہنیات فاما الکلیۃ فقد عرفت حالہا واما الجزئیۃ فقد اختلف فی امرہا مختلفین الاول انہا ہل ہی من المعقولات الثانیۃ ام لا والثانی ان القضیۃ المعقودۃ منہا ہل ہی ذہنیۃ او خارجیۃ او حقیقیۃ فالمشہور انہا من المعقولات الثانیۃ وان القضیۃ المعقودۃ منہا ذہنیۃ وذہب الصدر المعاصر للمحقق الدوانی الی انہا من المعقولات الثانیۃ وان القضیۃ المعقودۃ منہا خارجیۃ وذہب البعض الی انہا لیست من المعقولات الثانیۃ وان القضیۃ المعقودۃ منہا خارجیۃ قال الصدر فی حواشی التجرید ان الکلی والجزئی والشئی والعلۃ ونظائرہا من المعقولات الثانیۃ ثم قال ما حاصلہ ان القضایا المعقودۃ منہا قد تکون خارجیۃ ضرورۃ ان زیدا جزئی وشئی وعلۃ فی الخارج واعترض علیہ المحقق الدوانی بان الکلیۃ والجزئیۃ صفتان للصور الذہنیۃ اعنی الماہیۃ باعتبار وجودہا فی الذہن فلیس زید جزئیا فی الخارج بل الحاصل منہ وہو الصورۃ الشخصیۃ جزئی وایدہ بکلام ابی العباس اللوکری وغیرہ و قال صاحب الافق المبین معترضا علی الصدر بانہ لم یتفطن ان الموجود فی الخارج او فی الذہن بحسب الخارج شئی واحد یصلح لان یحللہ العقل فی اللحاظ التحلیلی الی ما ہو جزئی والی طبیعۃ تعرضہا الکلیۃ فی لحاظ العقل وانما الجزئیۃ من احوال الشئی بما ہو متمیز غیر مخلوط فما فی الاعیان لا یصح ان یحکی عنہ انہ جزئی او طبیعۃ بل انہ شئی واحد مخلوط یصح ان ینحل الی الامرین جمیعا وان من الصفات ما لہا وجود فی العین والذہن کالبیاض ومنہا ما لیس لہا وجود الا فی الذہن ووجودہا العینی ہو انہا فی الذہن کالنوعیۃ المحمولۃ علی الانسان والجزئیۃ المحمولۃ علی زید وکما انہ لیس معنی قولنا زید جزئی فی الاعیان ان الجزئیۃ لہا صورۃ فی الاعیان قائمۃ بزید فکذلک لیس معناہ ان الموجود فی الاعیان بما ہو فی الاعیان جزئی فی لحاظ العقل وانما الصحیح ان یعنی بہ ان ما فی الاعیان بما ہو فی الاعیان یصح ان یفصلہ الذہن الی ما فی ظرف الخلط والتعریۃ جزئی والی ما فیہ طبیعۃ انتہی ونحن نقول ان ہذا الکلام لیس لہ کثیر معنی فان الجزئیۃ تحتمل معنیین الاول تشخص الشئی وہذیتہ فی الواقع مع قطع النظر عن اللحاظ والاعتبار فیکون المحکی عنہ بہا ومطابق حملہا نفس ذوات الشخص المتقررۃ الموجودۃ فی الخارج اذا کان ما یحکم علیہ بالجزئیۃ موجودا خارجیا او ذات الشخص المتقررۃ الموجودۃ فی الذہن اذا کان ما یحکم علیہ بالجزئیۃ موجودا ذہنیا فلا یکون الجزئیۃ بہذا المعنی من احوال الشئی بما ہو متمیز غیر مخلوط فی اللحاظ التحلیلی ویکون الشئی الواحد الموجود فی الذہن او فی الخارج مصداقا لحمل الجزئی فما فی الاعیان یصح ان یحکی عنہ انہ جزئی واما قولہ وان من الصفات الخ ان اراد بہ ان من الصفات ما لہا وجود بنفسہا فی العین والذہن ومنہا ما لیس لہا بنفسہا وجود الا فی الذہن فکون الجزئیۃ من القبیل الثانی مسلم لکن لا یلزم

منه ان لا يكون القضية التي محمولها الجزئي خارجية الا ترى ان الفوقية مثلا من الصفات التي لا وجود لها بنفسها الا في الذهن
مع ان قولنا السماء فوق قضية خارجية فلا يجب ان يكون مبدء محمول القضية الخارجية موجودا بنفسه في الخارج وان اراد به
ان من الصفات ما لها وجود في العين بنفسها او بمنشاء انتزاعها ومنها ما لا وجود لها في العين اصلا لا بنفسها ولا بمنشاء انتزاعها
فلا نم ان الجزئية من الصفات التي لا وجود لها في العين اصلا لا بنفسها ولا بمنشاء انتزاعها لان الجزئية بالمعنى المذكور موجودة
في العين بمنشاء انتزاعها وهي الاشخاص الخارجية وما قال من انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان الجزئية
لها صورة في الاعيان قائمة بزيد ان اراد به انه ليس معناه ان الجزئية بنفسها موجودة في الاعيان فمسلم لكن لا يلزم منه
ان لا يكون قولنا زيد جزئي قضية خارجية كما ان الفوقية ليست بنفسها موجودة في الخارج مع ان قولنا السماء فوقنا
قضية خارجية وان اراد انه ليس معناه ان مصداق الجزئية ومطابق صدقها موجود في الاعيان فهو ممنوع فان معنى
قولنا زيد جزئي في الاعيان انه مطابق صدق الجزئي في الاعيان ولا ريب في ذلك لان زيدا في الاعيان شخص متشخص
متحاز عما عداه قطعا نعم ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في لحاظ العقل لكن لا مانوهم من ان الحكم
بالجزئية انما هي عما في ظرف الخلط والتعرية جزئي فان هذا باطل بل لان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في الخارج
وفي نفس الامر ولا مدخل للحاظ العقل في ذلك ولا يصح ان يعني به ان ما في الاعيان بما هو في الاعيان يصح ان يفصله
الذهن الى ما في ظرف الخلط والعري جزئي والى ما فيه طبيعة فان هذا النعيق ليس تحته معنى فان الشخص الخارجي الموجود في
الواقع والشخص الذهني المتحقق في الواقع جزئي بالمعنى المذكور في الواقع سواء وجد ظرف الخلط والعري او لم يوجد وسواء
فصله الذهن الى امرين او لم يفصل المعنى الثاني للجزئية امتناع الصورة الذهنية عن تجويز العقل الشركة فيها فالموصوف
بالجزئية بهذا المعنى هي الصورة الذهنية وهي مصداق الحكم بها ومطابق صدقها وح لا يكون الاشخاص الخارجية بما هي كذلك
جزئية لانها ليست صورا ذهنية وعلى هذا التقدير لا يكون الجزئية محمولة على زيد ولا يكون زيد في الخارج جزئيا وانما يكون الجزئي
صورته الحاصلة في الحواس ثم هذا ما يقال من ان مناط الجزئية هو الادراك الاحساسي وعلى هذا التقدير لا يكون مصداق الجزئي ما
في ظرف الخلط والعري لان الحواس ليست ظرف الخلط والتعرية وانما يكون مصداق حمل الجزئي الصورة الحسية فيكون الحق
على هذا التقدير ما ذكره المحقق الدواني ولا يكون لما تجشمه هذا القائل معنى وحاصل فضلا عن ان يكون له جدوى وطائل فان قلت
لعل مراده انه اذا حكى عن زيد بالجزئية ففي مرتبة الحكاية يلاحظ العقل زيدا ويلاحظ مفهوم الجزئي فيحكم به على زيد في هذه الملاحظة
ويجعله محكوما عليه بالجزئي فيكون الجزئي ثابتا له في تلك الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية قلت هذا في مرتبة الحكاية وكلام
هذا القائل انما هو في المحكي عنه وكون القضية خارجية او ذهنية او حقيقية انما هو بحسب المحكي عنه والا فكل قضية خارجية كانت

او ذهنية او حقيقية فانها في مرتبة الحكاية يلاحظ العقل موضوعها ستخازه عن محمولها ويحكم بمحمولها على موضوعها فيكون موضوعها
في هذه الملاحظة محكوما عليه بمحمولها ثابتا لموضوعها في تلك الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية الا ان هذا انما هو في مرتبة
الحكاية واما في مرتبة المحكي عنه فالموضوع والمحمول امر احد وبالجملة فكلام هذا القائل خال عن التحصيل وتحقيق المقام ان الجزئية تقابل
الكلية فان فسرت الكلية باحتمال الاشتراك او بعدم الامتناع عن الاشتراك او بعدم الاباء عن التكثر كانت الجزئية بمعنى عدم
احتمال الاشتراك او الامتناع عن الاشتراك او الاباء عن التكثر ويكون مآل هذه العبارات الى الهذية المانعة عن الاشتراك وان
فسرت الكلية بمطابقة الصورة للكثيرين كانت الجزئية عدم مطابقة الصورة للكثيرين بمعنى العدم لا بمعنى السلب وعلى الاول
اما ان يراد بالهذية المانعة عن الاشتراك الهذية المانعة عن الاشتراك في الواقع فالجزئية مرادفة للتشخص والتشخص مصداقه
نفس مرات التشخص في نفس الامر بلا مدخلية للذهن واعتبار ولحاظ لاحظ وحكاية حاك فالتشخص على هذا التقدير من قبيل الوجود و
نظائره من المعقولات الثانية بالمعنى الفلسفي لا من المعقولات الثانية التي خصوص الوجود الذهني شرط في الاتصاف
بها والقضية المعقودة من مطلق الجزئية بهذا المعنى حقيقية والتشخص الذهني خاصة من قبيل المعقولات الثانية بالمعنى الاخص
والقضية المعقودة منه ذهنية اذ مصداقها خصوص تقرر الموضوع في الذهن والتشخص الخارجي من المعقولات الثانية بالمعنى
الاعم والقضية المعقودة منه خارجية بلا شبهة اذ مصداقها خصوص تقرر الموضوع في الخارج كما ان مطلق الوجود من المعقولات
الثانية بالمعنى الاعم والقضية المعقودة منه حقيقية والوجود الذهني من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص والقضية المعقودة
منه ذهنية والوجود الخارجي من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم والقضية المعقودة منه خارجية على ما ستعرف ان شاء الله تعالى
واما ان يراد بالهذية المانعة عن الاشتراك الهذية المانعة عنه في نحو الادراك الاحساسي فيكون هي من احوال الصورة الذهنية
الحسية فيكون الوجود الذهني شرطا في عروضها ويكون القضية المعقودة منها ذهنية قطعا ولا يكون الاشخاص الخارجية جزئية
بهذا المعنى وعلى الثاني يكون الجزئية من صفات الصورة الذهنية بلا ريب فتكون من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص و
يكون القضية المعقودة منها ذهنية فهذا هو القول الفصل وما هو بالهزل ما توهمه صاحب الافق المبين من ان مصداق
الجزئية تقرر الشيء في لحاظ هو ظرف الخلط والتعرية وتلقاه الشارح بالقبول جريا منه على سجيته في التقليد اذ لا مساغ له على تقديرها
وتفسيرها كما لا يخفى الا ان نور الحق كلما كان اشرق واجلى كانت العقول الردية اضعف واعشى **قوله** والذاتية والعرضية
ان فسر الذاتي بالطبيعة المتحدة بالذات مع الذات مطلقا اي سواء كانت عين حقيقتها او لا والطبيعة المتحدة بالذات معها
التي لا تكون تمام حقيقتها والعرضي بالطبيعة المتحدة معها بالعرض فلا ريب في ان مطابق مفهوم الذاتي كالانسان او الحيوان
او الناطق يكون موجودا في الخارج بالذات ومصداق مفهوم العرضي كالكاتب والاسود موجودا في الخارج بالعرض فليس

مصداق الذاتية والعرضية على هذا التقدير خصوص تقرر موصوفاتهما في الذهن ولا يكون القضايا المعقودة منهما ذهنيات وان فسر الذاتي بالكلي الذي ليس بخارج عن الذات او الكلي الداخل في الذات والعرضي بالكلي الخارج عنها فان كان المراد بالكلي المأخوذ فيهما ما يحتمل الشركة او ما لا يابى عن الشركة كان مصداق الذاتي والعرضي وعروضهما موجودا في الخارج ايضا وان كان المراد بالكلي المأخوذ فيهما ما يكون ظلا للكثيرين كانت الذاتية والعرضية من عوارض الصور الذهنية لان الظلية من عوارض الصور الذهنية فقط فيكونان من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص ويكون القضايا المعقودة منهما ذهنيات الا ان اعتبار الكلية بهذا المعنى في الذاتية والعرضية لا يوافق كلمات القوم لانهم يقولون ان الذاتي متحد في الوجود مع الذات بالذات والعرضي متحد في الوجود مع المعروض بالعرض ولا شك في ان الصورة الذهنية الظلية الموجودة في الذهن ليست متحدة في الوجود مع الذات الموجودة في الخارج بالذات او بالعرض وايضا يقولون ان ذاتيات الشئ لا تنفك عنها ذهنا وخارجا ولا ريب في ان الصورة الذهنية منفكة عن وجود الشئ في الخارج ثم ان الصورة الذهنية مغايرة في الوجود للموجودات الخارجية فليست هي عينا لها ولا داخلة فيها فلا يصدق عليها مفهوم الذاتي ولا يجوز ان يقال ان الصورة الذهنية مجعولة بجعل الذوات الخارجية مع انهم يقولون ان الذاتيات مجعولة بعين جعل الذات فان قيل ان المحكوم عليه بهذه الاحكام نفس طبيعة الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الوجود الذهني رجع الامر الى ان الذاتي والعرضي من عوارض نفس الطبيعة فلا يكونان من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص وان فسر الذاتي بالمحمول الذي ليس بخارج او المحمول الداخل والعرضي بالخارج المحمول فان اريد بالمحمول المحمول في مرتبة الحكاية فلا شك في ان الذاتية والعرضية بهذا المعنى من العوارض الذهنية والمعقولات الثانية بالمعنى الاخص لان المحمولية مطلقا منها الا ان مصداق الذاتية والعرضية على هذا التقدير هي الصور الذهنية الموجودة في الذهن في مرتبة الحكاية وقد عرفت ان القول بكون الصور الذهنية ذاتيات وعرضيات لا يطابق اقاويلهم على ان اخذ المحمولية في مرتبة الحكاية في الذاتي والعرضي يستلزم ان لا يكون الحيوان مثلا اذا لم يحمل محمولا في مرتبة الحكاية ذاتيا للافراد وعرضيا للناطق وهذا خلاف نصوصهم وان اريد بالمحمول المتحد في الوجود في نفس الامر رجع هذا التفسير الى التفسير الاول فقد وضح ان عد الذاتية والعرضية مطلقا من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص غير صحيح ولذا قال الشيخ ابو العباس اللوكري في الفصل الثاني من منطق كتابه بيان الحق ان الماهية لها اعتبارات ثلث اعتبارها من حيث هي هي واعتبارها من حيث هي في الاعيان واعتبارها من حيث هي في التصور فيلحقها حاعراض تخص وجودها ذلك مثل الوضع والحمل ومثل الكلية والجزئية في الحمل والذاتية والعرضية في الحمل وغير ذلك فانه ليس في الموجودات الخارجية ذاتية وعرضية حملا هذا ملخص كلامه فانظر كيف اعتبر الحمل مع الكلية والجزئية والذاتية والعرضية في عد هذه الامور من الاعراض الخارجية

تا شرفت ان بما
يكون موجودا في

بالوجود الذہنی ہذا واذا عرفت حال الذاتی والعرضی تفضح لک حال النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام فان حد
النوع بالطبیعة التی ہی عین حقیقة افرادہا والجنس بالطبیعة التی ہی جزء تمام المشترک بین حقائق افرادہا والفصل بالطبیعة
الداخلة التی لاتکون تمام المشترک والخاصة بالطبیعة المتحدة معہا بالعرض المختصة بحقیقة واحدة والعرض العام بالطبیعة المتحدة
معہا بالعرض الغیر المختصة بحقیقة واحدة لم یکن تلک الامور من المعقولات الثانیة بالمعنی الاخص وان اخذ فی حدودہا الکلیة
بمعنی المطابقة للکثیرین او المحمولیة فی مرتبة الحکایة کانت منہا فافہم فان المقام لایخلو عن دقة **قوله** والمعرفیة لاشک فی
ان المعرفیة من العوارض الذہنیة التی تعرض الصور الذہنیة فان مصداق المعرف ہی الصور العقلیة التی تفید تصور المعرف
قوله والموضوعیة فان الموضوعیة حال المفہوم الحاصل فی الذہن المحکوم علیہ فی مرتبة الحکایة **قوله** والمحمولیة فان المحمولیة
حال المفہوم الحاصل فی الذہن المحکوم بہ فی مرتبة الحکایة **قوله** وکونه قضیة فان القضیة ہی المفہوم العقلی المرکب من صورة
الموضوع وصورة المحمول صورة النسبة الحاکیة **قوله** فان مصداقہا تقرر المفہومات ہذا ظاہر فی المعرفیة اذ مصداقہا نحو تقرر
المفہومات ونحو وجودہا المنفرد الغیر المخلوط بما ہو مصداق بالمعرف بالفتح وفی الموضوعیة اذ مصداقہا تقرر الصورة الذہنیة ونحو
وجودہا المنفرد عما یقصد بالمحمولیة وفی المحمولیة والقضیة وعکس القضیة والحجة وغیر ظاہر فی الکلیة بمعنی احتمال الاشتراک او عدم
الامتناع عن الشرکة او عدم الاباء عن التکثر والجزئیة المقابلة لہا فان مصداق الکلیة الطبیعة المطلقة المشترکة الموجودة فی
الذہن او فی الخارج بوجودات کثیرة لانحو وجود المفہوم فی ظرف الخلط والتعریة ومصداق الجزئیة نفس الذات الشخصیة الممتنعة
عن الاشتراک والتکثر المتقررة فی الخارج او فی الذہن لانحو وجودہا المتقرر فی ظرف الخلط والتعریة وکذا الحال فی الذاتیة والعرضیة
قوله وتوضیحه قال فی الافق المبین المحکوم علیہ بالمحمولیة والموضوعیة او الکلیة والجزئیة مثلا بحسب التحقق فی الاعیان شیء واحد
وکذلک بحسب الوجود فی الذہن الاانی اللحاظ التحلیلی الذی ہو ظرف الخلط والعری فلیس من المستبین لقریحتک ان الحکی عنہ بما
یخصہ من المفہومات المحمولة او العوارض بحسب الاعیان او بحسب الذہن انما ہو حال الشیء باعتبار نحو وجودہ فی ذلک الظرف
علی انہ متمیز عن غیرہ والموجود فی الاعیان شیء واحد لاتمیز بحسبہ المحمول عن الموضوع ولا الطبیعة عن الفرد ولا الذاتی عن ذی
الذاتی ولا معروض الکلیة عن الجزئی اذ لیس بحسب ذلک الوجود الا الخلط الصرف فاذن لیس مطابق الحکم بشیء من ہذہ المفہومات
المحمولة او المبادی العارضة الانحو وجود المفہوم المحکوم علیہ فی ظرف الخلط والعری من انحاء اللحاظات الذہنیة ثم لبعض ہذہ
ما لایصح ان تلبس بہ المفہوم الا باعتبار وجودہ فی الذہن کالکلیة والحصیة والحمل والوضع وما شاکلہا وبعضہا مما لیس یابی ان
ینتزع منہ بحسب وجودہ فی الاعیان لو امکن ان یکون ہناک متمیزا منفردا کذلک لکنہ مخلوط غیر متمیز بحسب الاعیان فلذلک
لاینتزع منہ ذلک بحسب الاعیان ویجب ان یکون العقد ذہنیا ومطابق الحکم فیہ تقرر الموضوع ونحو وجودہ فی الذہن منفردا

غير مخلوط بجنسه ذلك مثل الجزئية والذاتية والعرضية والطبيعة ماضيا بها وحيث ان الفرق بين القبيلتين غامض نغلط فيه ويعقد
زيد جزئي في الخارج مثلا خارجية انتهى وهذا هو ماخذ قول الشارح وتوضيحه الخ وتفضيحه بوجوه الاول ان قوله المحكوم عليه بالمحمولية
والموضوعية والكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شئ واحد وكذالك بحسب الوجود في الذهن الا في اللحاظ التحليلي
الذي هو ظرف الخلط والعري جزاف لان المحكوم عليه بالمحمولية والموضوعية ليس له تحقق في الاعيان اصلا اذ المحكوم عليه بالموضوعية
هو الصورة الذهنية لزيد مثلا والمحكوم عليه بالمحمولية هو الصورة الذهنية لقائم مثلا وهاتان الصورتان موجودتان في الذهن
بوجودين متغايرين فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية ليس شيئا واحدا اصلا لا بحسب التحقق في الاعيان ولا بحسب الوجود
في الذهن نعم ما ينتزع عنه المحكوم عليه بالموضوعية وما ينتزع عنه المحكوم عليه بالمحمولية موجود واحد في الاعيان وفي الذهن
لكن ما ينتزعان هما منه ليس محكوما عليه بالموضوعية ولا محكوما عليه بالمحمولية واما المحكوم عليه بالكلية والمحكوم عليه بالجزئية
فان اريد بالكلية المطابقة للكثيرين وبالجزئية عدم المطابقة للكثيرين فهما متغايران وجودا وموجودتان متحاذتان في الذهن
ولا وجود لشئ منهما في الخارج اصلا ضرورة ان المحكوم عليه بالكلية هي الصورة العقلية التي هي ظل الكثيرين والمحكوم عليه
بالجزئية هي الصورة الحسية التي هي ظل للواحد فالمحكوم عليه بالكلية والجزئية ليس شيئا واحدا لا في الاعيان ولا في الذهن
نعم ذو الصورتين المذكورتين احد لكنه ليس محكوما عليه بالكلية والجزئية بهذا المعنى كما هو مودى التفسيرات الاخر للكلية والجزئية
فلا ريب في ان المحكوم عليه بالكلية هو الطبيعة والمحكوم عليه بالجزئية هو الشخص والطبيعة والشخص متحدان بحسب الوجود في
الاعيان والاذهان الا انهما بحسب وجودهما الواحد في الخارج او الذهن مصداقان للكلية والجزئية بهذا المعنى لان الطبيعة
الانسانية مثلا موجودة في الاعيان بوجودات كثيرة متلبسة بهذيات شتى ومعنى كليتها واشتراكها هو اتحادها مع الاشخاص
والجزئيات الكثيرة وزيد اشلا موجود في الخارج متعين بهذية بعينها وهذا معنى جزئيته فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية والمحكوم
عليه بالكلية والجزئية ليسا من باب واحد وفي سبيل واحد كما هو مدلول كلامه الثاني ان المحكي عنه بالمحمول اي محمول كان هو الشئ
بما هو منشاء لانتزاع المحمول ومتحد معه بالذات او بالعرض فالموجود في الاعيان ان كان مصححا لانتزاع محمول ما كان محكيا عنه و
ما ليس هو مصحح لانتزاعه لم يكن محكيا عنه فالموجود في الاعيان ليس مصححا ومنشاء لانتزاع مفهوم الموضوع والمحمول بل منشاء
انتزاعهما هو الصور الذهنية الحاصلة في الذهن عند الحكاية فلا يصلح ان يكون محكيا عنه بهما والوجود في الاعيان مصحح ومنشاء
لانتزاع مفهوم الطبيعة والفرد والذاتي وذي الذاتي والكلي والجزئي فيكون محكيا عنه بهذه المفهومات ولا ينافي كونه محكيا
عنه بهذه المفهومات الخلط الصرف بحسب الوجود في الاعيان فليس مطابق الحكم لشئ من هذه المفهومات نحو وجود المفهوم
المحكوم عليه في ظرف الخلط والعري كما حسبه نعم وجود المفهوم المحكوم عليه المفهومات المحكوم بها على نعت التمايز في ظرف الخلط

WWW.NAFSEISLAM.COM

والعري مما لابد منه في مرتبة الحكاية لكن الكلام في المحكي عنه فان تشبثت بان هذه المفهومات من شئون الصورة الذهنية بناء على تفسير الكلية بالمطابقة للكثيرين والجزئية بعدمها فمع انه لا يلائم سياق كلامه يكون مصداق حمل هذه المفهومات ومطابق الحكم بها على هذا التقدير هي الصور الذهنية بما هي موجودة في الذهن لا وجود المحكوم عليه في لحاظ هو ظرف الخلط والعري كما عرفت فيما سبق الثالث انه قسم المعقولات الثانية بالمعنى الاخص الى قسمين الاول ما لا يصح ان تتلبس به المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن والثاني ما لا يابى ان ينتزع منه بحسب وجوده في الاعيان وعد الكلية من القسم الاول والجزئية والذاتية والعرضية والطبيعية من القسم الثاني وهذا خبط ظاهر لان الكلية ان كانت بمعنى المطابقة للكثيرين كانت من القسم الاول لكن الجزئية المقابلة لها ايضا مثلها لكونهما من شئون الصورة الذهنية وان كانت بمعنى احتمال الاشتراك وما يحذو حذوه فلا يصح عدها من القسم الاول كما عرفت مرارا من ان الكلية يصح انتزاعها عن الموجود الخارجي ايضا وافحش من ذلك عده الذاتية والعرضية من القسم الثاني مع ان الكلية التي عدها من القسم الاول ماخوذة فيهما ثم اي فرق في حسبانه بين الكلية التي عدها من القسم الاول وبين الطبيعية اي كون الشيء طبيعة التي عدها من القسم الثاني فعليه بيان فرق بينهما يوجب عد الاولى من القسم الاول وعد الثانية من القسم الثاني الرابع ان الجزئية والذاتية والعرضية والطبيعية واضرابها اما ان يكون مصحح انتزاعها عن الموضوع خصوص وجوده الذهني او خصوص الوجود اللحاظي له فيكون مما لا يصح ان تتلبس به المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن فلا وجه لعده من القسم الثاني واما ان يكون الوجود الخارجي ايضا مصححا لانتزاع هذه العوارض ولا شك ان المحكي عنه بالانتزاعيات ومصداقها هي مناشيها المصححة لانتزاعها فيكون الموجودات الخارجية ايضا محكيا عنها بهذه الانتزاعيات فتكون خارجة عن القسمين الخامس ما ذكره بعض الشراح من انه لا شبهة في ان الجزئية والكلية والذاتية ليست اوصافا انضمامية وانما هي انتزاعية ومصحح انتزاعها هي نفس المفهومات لا من حيث وجودها في الملاحظة بان يكون الوجود اللحاظي شرطا للعروض او قيدا للمعروض لانا نعلم بالضرورة ان الانسان مثلا كلي وذاتي لافراده انتزع احد او لم ينتزع واما اشتراط الوجود المتميز في المحكي عنه بهذه الاوصاف فان اريد به ان التميز شرط الاتصاف بحسب الواقع فغير مسلم وان اريد به ان التميز شرط حكاية الاتصاف بحسب الواقع فغير مسلم ايضا وان اريد به شرط حكاية الاتصاف فمسلم لكنه لا يضر ولا يرتاب في ان قولنا زيد جزئي والانسان كلي حكاية عن الاتصاف ولا اتصاف في ظرف اللحاظ لان الاتصاف بحسب ظرف انما يقتضي ان يكون الموصوف فيه على حالة يمكن انتزاع الصفة عنه وظاهر ان الوجود اللحاظي للموصوف او للصفة ليس من هذا القبيل لامكان لحاظ كل من الصفة والموصوف بدون لحاظ الآخر هذا كلامه وبالجملة فقد اشتبه على صاحب الافق المبين مرتبة المحكي عنه بمرتبة الحكاية والعجب انه قال في الافق المبين ان مطابق الحكم في القضية الذهنية تقرر الموضوع ونحو وجوده في ذهن ما وانه والمحمول في نحو ما من الذهن لا في اللحاظ التحليلي شيء

واحد بالذات او بالعرض وظاہر ان موصوفات ہذہ الاوصاف متمیزۃ عن ہذہ الاوصاف فی اللحاظ التحلیلی الذی ہو ظرف
الخلط والعری فکیف یکون المحکی عنہ بہذہ الاوصاف ومطابق الحکم بہا نحو وجود موصوفاتہا فی اللحاظ التحلیلی فلعلہ الشئ لم یبال
بتہافت اقوالہ وہذہ فطلق بکل ما خطر ببالہ وجس بخیالہ و فی کلامہ فضل تخم اخر طوینا ہا لان الوقت اعز من ان یضاع فی توہین
مقالہ **قولہ** وہی العوارض الخ اراد بہا اعم من ان تکون محمولۃ علی المعروضات بالمواطاۃ او بالاشتقاق فان المبادی
والمشتقات کلتاہما معقولات ثانیۃ کما مر **قولہ** کما فی الاوصاف العینیۃ کالسواد والبیاض فان افرادہما التی ہما ذاتیات
لہا موجودۃ فی الخارج **قولہ** کما فی الاضافات الاعیانیۃ کالفوقیۃ والتحتیۃ فانہما ینتزعان عن موصوفیہما بما لہا خصوص
حال فی العین **قولہ** کما فی لوازم الماہیۃ قال فی الحاشیۃ لان حیثیۃ الاقتضاء من الحقیقۃ العینیۃ لتلک العوارض
نائبۃ مناب ما یتاصل لہا فتکون کانہا موجودات متاصلۃ کما ان الانتزاع بحسب نحو الوجود الخارجی فی الاضافات الخارجیۃ
واعدام الملکات یقوم مقام العینیۃ ولذا لم تکن من المعقولات الثانیۃ انتہی وہکذا قال صاحب الافق المبین وقد مر منا ایماء
الی ان للقوم اختلافا فی ان لوازم الماہیۃ ہل ہی معدودۃ عن المعقولات الثانیۃ ام لا فذہب المحقق الدوانی الی
الاول ومعاصرہ الی الثانی وصاحب الافق المبین اذ لم یکن من المتمیزین ذہب الی الاول مع انہ ذہب الی ان فی
المعقولات الثانیۃ اصطلاحین فظن ان لوازم الماہیۃ معدودۃ عن المعقولات الثانیۃ بالمعنیین والقول الفصل ہو ان
القوم قسموا العوارض الی ثلثۃ اقسام الاول ما تکون عارضۃ لنفس الماہیۃ بلا مدخلیۃ لخصوص احد الوجودین کالزوجیۃ العارضۃ
للاربعۃ والثانی ما تکون عارضۃ للماہیۃ بحسب وجودہا فی الخارج کالاحراق العارض للنار الثالث ما تکون عارضۃ للماہیۃ
بحسب وجودہا فی الذہن کالمحمولیۃ والموضوعیۃ العارضتین لصورتی الکاتب والانسان وہذا القسم یسمی معقولات ثانیۃ
ہکذا فی شرح التجرید وقال الشیخ ابو العباس اللوکری فی الفصل الثانی من منطق کتابہ بیان الحق مطابقا لعبارۃ الشیخ فی
الفصل الثانی من المقالۃ الاولی من الفن الاول من منطق الشفاء ان ماہیات الاشیاء قد تکون فی الاعیان وقد تکون فی
التصور فیکون لہا اعتبارات ثلاث اعتبار الماہیۃ بما ہی ہی غیر مضافۃ الی احد الوجودین فیلحقہا عوارض بما ہی کک واعتبارہا
من حیث ہی فی الاعیان فیلحقہا اعراض تخص وجودہا ذلک واعتبارہا من حیث ہی فی التصور فیلحقہا اعراض تخص
وجودہا ذلک مثل الوضع والحمل ومثل الکلیۃ والجزئیۃ فی الحمل والذاتیۃ والعرضیۃ فی الحمل وغیر ذلک مما ستعلم فانہ لیس
فی الموجودات الخارجیۃ ذاتیۃ ولا عرضیۃ حملا ولا یکون الشئ فی الخارج مبتداء ولا یکون خبرا ولا قیاسا ولا غیر ذلک ثم قال
موضوع المنطق عوارض الموجودات متی کانت فی التصور علی نحو وجہۃ یکون ذلک النحو والجہۃ موصلا لصاحب التصور من معلوم
الی مجہول فقولنا عوارض الموجودات یجری مجری الجنس وقولنا متی کانت فی التصور فصل یمیز ذلک عن العوارض التی

التی یکون للموجودات فی غیر التصور ہذا کلامہ فمقتضی ہذہ الاقاویل ان لوازم الماہیۃ مقابلۃ وقسیمۃ للمعقولات الثانیۃ التی
ہی موضوع المنطق وہذا مما لاریب فیہ لان المعقولات الثانیۃ التی ہی موضوع المنطق عندہم ہی العوارض التی خصوص
الوجود الذہنی شرط فی عروضہا ولاشبہۃ فی ان لوازم الماہیۃ لیست کذلک اما المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم فلاوجہ
لاخراج لوازم الماہیۃ عنہا ولیس فی کلام القوم مایدل علی انہا لیست معدودۃ عنہا فالمحقق الدوانی لما ذہب الی ان
المعقولات الثانیۃ ہی العوارض التی خصوص الوجود الذہنی شرط فی عروضہا وغفل عن المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم
حکم بخروج لوازم الماہیۃ عن المعقولات الثانیۃ والصدر الشیرازی المعاصر لہ لما اخذ المعقول الثانی بالمعنی الاعم ولم
یشترط خصوص الوجود الذہنی فی عروضہ ذہب الی ان لوازم الماہیۃ من المعقولات الثانیۃ وصاحب الافق المبین
مع انہ تفطن بالاصطلاحین فی المعقولات الثانیۃ لما رای القوم یمیزون المعقولات الثانیۃ عن لوازم الماہیۃ و
یجعلونہا قسیمۃ لہا توہم ان المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم متمیزۃ عن لوازم الماہیۃ مع ان القوم انما میزوا المعقولات
الثانیۃ بالمعنی الاخص عنہا لا المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم ولیت شعری ما الباعث علی اخراج لوازم الماہیۃ عن
المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم ثم انہ اعتبر فی المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم ان لایکون من تلقاء الموصوف لہا اقتضاء
وعلیتہ واسند اخراج لوازم الماہیۃ عنہا الی ہذا القید مع ان القول بکون لوازم الماہیۃ معلولۃ للماہیۃ باطل کما مر مناقی
مواضع من ہذا الکتاب وسنعود الی ابطال ذلک فی مقامہ ان شاء اللہ تعالی **قولہ** وہی کالوجوب لااخفاء فی ان الوجوب اما
اریدبہ الوجوب الذاتی او الوجوب بالغیر او الوجوب المطلق من الانتزاعیات التی لاتصدق علی الاعیان صدقا اولیا او
ذاتیا ولا یحاذیہا خصوص حال فی الخارج ولیس من تلقاء ذات الموصوف اقتضاء لہا الا ان الوجوب الذاتی ووجوب الوجود الخارجی
سواء کان مطلقا او بالغیر ینعقد منہما القضایا الخارجیۃ کما سیلوح ان شاء اللہ تعالی ووجوب الوجود الذہنی مصداقہ تقرر الماہیۃ فی
الذہن والقضیۃ المعقودۃ منہ ذہنیۃ نعم وجوب الوجود مطلقا بالغیر والوجوب المطلق من دون ان یضاف الی الوجود الخارجی
والوجود الذہنی ینعقد منہ القضایا الحقیقیۃ فالحکم بکون القضایا المعقودۃ بالمعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم حقیقیۃ لاخارجیۃ
ولاذہنیۃ کما وقع من الشارح اقتفاء لصاحب الافق المبین لیس لہ وجہ صحۃ وسیاتی تفصیل ذلک **قولہ** والوجود والوجود
المطلق وکذا الوجود الخارجی والوجود الذہنی من الانتزاعیات التی لاتصدق علی الاعیان صدقا اولیا او ذاتیا ولا یحاذیہا
خصوص حال فی الخارج اذ منشاء انتزاع الوجود نفس ذات موصوفہ لاخصوص حال فیہا ولیس من تلقاء الموصوف لہ اقتضاء
لہ الا ان القضایا المعقودۃ من الوجود المطلق حقیقیۃ ومن الوجود الخارجی خارجیۃ ومن الوجود الذہنی ذہنیۃ علی ما سینکشف
ان شاء اللہ تعالی قدا ورد علی کون الوجود من المعقولات الثانیۃ بان الوجود الواجبی فرد للوجود موجود فی الخارج وقد اسلفنا

الكلام على ذلك فى خاتمة المبحث فنذكر قال صاحب الافق المبين الوجود الحق القائم بذاته ليس يحمل عليه الوجود المطلق المنتزع على انه هو بعينه او من فرائه نيابة وليس هو يرتسم فى العقل فينتزع منه الوجود المطلق ويعرضه فى لحاظ الذهن فقد عرفت ان هذه وظيفة الطبائع الامكانية بل العقل يحكم بالبرهان ان فى الاعيان حقيقة متقررة بنفس الذات المتقررة بنفس الذات هو بنفس حقيقته مصداق حمل الموجود عليه ومطابق انتزاع الموجودية لا باقتضاء حقيقته ذلك كما ان الحقيقة المتقررة من الجاعل بنفس ماهيتها المتقررة من الجاعل مصداق الحمل ومطابق الانتزاع لا باستيناف تاثير من الجاعل او باقتضاء من الماهية المجعولة وان للعقل سبيلا فى الماهيات المجعولة الى لحاظ الحقيقة المتقررة وانتزاع الموجودية عنها ولا سبيل له الى ذلك فى الحقيقة المتقررة بنفس الذات بل انما ينتزعه العقل اذا يلقى سمعه الملكوتى فيستمع ان البرهان ينطق بلسانه القدسى النورى ان لى على الا الدهش وشدة خطر الرعب سبيلا الى صقع لحاظ القدس الحق المتقرر بنفس حقيقته وانتزاع الموجودية عن نفس ذاته بذاته فحما يقال انه اللاحظ والمنتزع بالاضافة الى ذلك الجناب هو البرهان لا العقل فاذن ليس الوجود الحق من افراد شئ من ما فى حيازة العقل وحوزة معقولاته الحقيقية المتاصلة فما ظنك بجنابه المقدس بالقياس الى الوجود المطلق الذى هو من الطبائع المصدرية الانتزاعية انتهى وانت وكل من يستاهل الخطاب تعلمان ان هذا الكلام لا فضل له على نعيق الغراب اما اولا فلان انتزاع العقل الوجود من شئ اى شئ كان ومن حقيقة اية حقيقة كانت لا يتوقف على ارتسام كنه ذلك الشئ ونفس تلك الحقيقة فى العقل فلا معنى لقوله وليس هو يرتسم فى العقل واما ثانيا فلانا نعلم قطعا انه سبحانه وتعالى موجود فالوجود المحمول اما ان يكون منتزعا عنه فى العقل فقد بطل كل ما هذى هذا القائل ولا يعود ما تجشمه الى طائل او لا يكون منتزعا عنه فى العقل فكيف ينعقد القضية القائلة انه سبحانه موجودا واما ثالثا فلان قوله والمتقرر بنفس الذات هو بنفس حقيقته مصداق لحمل الوجود عليه ومطابق انتزاع الموجودية يهافت قوله ولا سبيل له الى ذلك فى الحقيقة المتقررة بنفس الذات لانه اذا لم يكن للعقل سبيل الى لحاظ الحقيقة المتقررة بنفس الذات وانتزاع الموجودية عنها فلا معنى لحمل الموجود عليها وكونها مطابقا لانتزاع الموجودية واما رابعا فلان قوله بل انما ينتزعه العقل الى قوله عن نفس ذاته بذاته تخييل خال عن التحصيل اليس ان العقل اذا القى سمعه الملكوتى الى ما ينطق به البرهان بلسانه القدسى النورى واستمعه لاحظ الحقيقة المقدسة المتقررة بنفسها وانتزع عنها الوجود وحمل الموجود عليها وايقن بصدق الموجود عليها واما خامسا فلان قوله فحما يقال انه اللاحظ والمنتزع بالاضافة الى ذلك الجناب هو البرهان لا العقل نحو من القول لان البرهان لا يصلح ان يكون نفسه لاحظا ومنتزعا وانما ذلك من شان العقل غاية الامر ان البرهان يفيد العقل الاذعان والايمان بكون الوجود منتزعا عنه سبحانه جل مجده فانظر الى هذا الرجل كيف يهذى ويهزل ولا يبالى ما ذا يقول واما سادسا فلان المرام ههنا ان الوجود الحق الواجبى ليس فردا بالحقيقة للمعنى المصدرى الانتزاعى لا يتوقف على ما خرص به القائل

من التخيلات الشعرية الكاذبة والترهات الفرية الغير الصائبة والعجب ان الشارح نقل كلامه هذا في الحاشية ولم يتكلم على شيء من خرافاته الواهية وهذا جرى منه على سجيته في اتباع اباطيله الاذعان باقاويله وانما غرضه من نقوده ترويج الكذب بالمنطق العذب وتدبيج الهزل باللفظ الجزل كما عند اللبيب المفتن الا ريب الفطن فلا يزيد هذا الرجل تكلف الفصاحة غير افتضاح وتجشم هذه الصناعة غير الشناعة واما الشارح فقد انخدع بزبرجه وخرعليه وفرض على نفسه مماشاته في سبيله كعامي في اعتقاده بالعقائد وكعم في انقياده للقائد والله مولى الحكمة وولي العصمة **قوله** الشيئية هي تساوق الوجود فالكلام فيه هو الكلام فيها

قوله والامكان اعلم ان صاحب الافق المبين بعد ما فسر المعقولات الثانية بالمعنى الاعم بالعوارض الانتزاعية التي لا تحمل على شيء مما في الاعيان حملا اوليا او ذاتيا ولا يحاذي بها خصوص حال في الخارج ولا يكون عروضها للمعروض بها من جهة اقتضاء من طبيعته لذلك مثلها بالوجود والشيئية والامكان قال في حاشيته ان الامكان والكان من المفهومات الغير المنسلخة عن الماهية لكنه لما كان هو سلبا بسيطا والمهية بجملها في حيز الليسية الصرفة والقوة المحضة لم يكن للمهية اقتضاء وعليته له اذ السلب لما لم يكن عدوليا او ملحوظا من حيث انه مضاف الى الملكة او محمول في الموجب السالب المحمول لم يكن محتاجا الى اقتضاء من الذات له بل يكفي فيه عدم علة مقتضية لما السلب رفع له والماهية ما لم تكن متقررة في نفسها لم يصح ان تكون علة مقتضية لشيء فلذلك لم يكن الامكان داخلا في لوازم الماهية بمعنى العوارض المعلولة لنفس المهية وان كان هو من لوازم المهية بمعنى المفهومات التي لم يكن سلبها عن الماهية وهي من العوارض اللاحقة لسنخ الماهية كالشيئية والوجود وبهذا يتضح معنى قولهم الامكان بالذات ليس معلولا للماهية والماهية محفوفة به بنفسها ولذلك صح ان يجعل اول المراتب فيقال امكن فاحتاج الى آخر المراتب المقررة المشهورة والا كان لم يصح ان يقال اقتضى الشيء الامكان فامكن فاحتاج الى سائر المراتب وكان متسلسلا للدور اذ الاقتضاء متاخر عن التقرر الذي هو آخر المراتب المتفرعة على الامكان انتهى وانت تعلم ان هذا ضرب من الهذيان اذ الامكان اذا كان سلبا بسيطا الا سلبا عدوليا ولا محمول الموجبة السالبة المحمول فلا معنى لعده من العوارض ولا معنى لقوله وهي من العوارض اللاحقة لسنخ الماهية اذ السلب البسيط نفي صرف ولا سيما وقد اضاع هذا القائل شطرا من عمره في بيان ذلك الحق ان الامكان سلب بسيط للضرورة الطرفين ولا عروض له حقيقة لكن الذهن قد يلاحظ المهية و ينتزع منها هذا السلب ويلاحظه عدوليا ويحمله على الماهية فيكون من عوارض الماهية بهذا الاعتبار ولا يلزم من هذا ان يكون الامكان من اللوازم المعلولة للماهية وقد اشرنا فيما سبق غير مرة الى ان علية الماهية للامور المنتزعة عن نفسها غير معقول اذ لا انحياز بين الماهية وبين تلك المنتزعات في الواقع اذ لا تقرر في الواقع الا لنفس الماهية وتقرر الانتزاعيات في الواقع عبارة عن تقرر منشأ انتزاعها فلا يتصور هناك علية ولا معلولية واسباغ الكلام في هذا المرام يفضي الى الخروج

عن المقام **قوله** والقضايا المعقودة بها الخ اعلم ان القضية الحملية مشتملة على النسبة الحاكية اعني ثبوت شيء لشيء فان كان هذا
الثبوت ثبوتا للامر ذهني فالقضية ذهنية ومصداقها تقرر الموضوع في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الانسان موضوع
والحيوان محمول وان كان ثبوتا للامر خارجي فالقضية خارجية ومصداقها تقرر الموضوع في الخارج بحيث يكون في الخارج متحدا مع
المحمول ويصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوتا للامر في نفس الامر مع عزل النظر عن كونه في الخارج او في الذهن فالقضية حقيقية
ومصداقها تقرر الموضوع في نفس الامر متحدا مع المحمول بحيث يصح انتزاع المحمول عنه هذا هو المشهور واذ الكلام ههنا مع صاحب
الافق المبين فبالحري ان ننقل اولا من كلامه ليكون كالاساس لما نثبت له ونتم في الزامه فنقول قال في الافق المبين الحكم بالاتحاد
ان كان بحسب حال الموضوع في الاعيان سواء كان بحسب اصل تقرر الماهية او بحسب الوجود كانت الحملية خارجية سواء كان
مبدء المحمول من الامور العينية او من الامور المنتزعة من الموضوع على ما هو عليه في الاعيان وان كان بحسب خصوص التقرر
او الوجود الذهني للموضوع كانت ذهنية وان كان بحسب مطلق التقرر او الوجود للموضوع في نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصيات
الظروف والاوعية من الاعيان والاذهان وانحاء ملاحظات ذهن واحد والازمنة والاوقات او جملة الزمان او الدهر او السرمد
سميت حقيقية انتهى وقال في موضع آخر ميزان تصحيح الحمل مطلقا هو صحة انتزاع المعنى المصدري كالانسانية والموجودية و
الزوجية والفوقية والفاعلية والممكنية مبدء الانتزاع اعني ما يؤخذ منه ذلك هو المحكي عنه ويقال له مصداق الحمل ومطابق الحكم وقال
في موضع آخر مطابق الحكم في الخارجية هو تقرر الموضوع ونحو وجوده في الاعيان وانه والمحمول في الخارج شيء واحد بالذات او بالعرض
سواء كان مطابق الذهن مع الخارج في حاشيتي الاتصاف كما في الاوصاف العينية التي هي مبادي المحمولات او بالحاق مفهومات
انتزاعية بموضوعات عينية تصلح بحسب خصوص الوجود في الاعيان لذلك الالحاق كما في النسب الاضافات المنتزعة عن الموجودات
العينية وفي الذهنية تقرر الموضوع ونحو وجوده في ذهن ما وانه والمحمول في نحو ما من الذهن لا في اللحاظ التحليلي شيء واحد بالذات
او بالعرض وفي الحقيقية قوام مهية الموضوع في مطلق عالم التقرر وانه والمحمول في مطلق نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصيات
الظروف شيء واحد بالذات او بالعرض وانما التكثر في اللحاظ التحليلي انتهى اذا وعيت هذا فاعلم ان القوم اختلفوا في ان القضايا
المعقودة من المعقولات الثانية هل هي ذهنية فقط او ذهنية وحقيقية فقط او بعضها حقيقية وبعضها خارجية فذهب المحقق
الدواني الى انها ذهنيات فقط وتبعه في ذلك بعض اساتذة الشارح وذهب صاحب الافق المبين وتلميذه الصدر الشيرازي
الى الثاني وتبعه الشارح جريا منه على سجيته وذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني الى الثالث وقال ان قولنا زيد شيء وعلة
وجزئي في الخارج قضايا خارجية فاما المحقق الدواني فمبنى خياله انه ذهب الى شرطية الوجود الذهني لعروض المعقولات الثانية
ولا ريب في ان القضية المعقودة بما عروضه مشروط بخصوص الوجود الذهني قضية ذهنية واذ قد عرفت ان اشتراط خصوص

الوجود الذهني في مطلق المعقولات الثانية التي منها الوجود والامكان ونظائرهما باطل اليقنت ان هذا الخيال ومبناه كلاهما
فاسد واما استاذ الشارح فقد خبط خبطا جدا لانه مع عدم اشتراط خصوص الوجود الذهني في عروض المعقولات الثانية توهم ان القضايا
المعقودة بها ذهنية مطلقا وسياتي تفضيحه انشاء الله تعالى في شرح قول الشارح لا ذهنية واما صاحب الافق المبين فقد تاه
في ضلال مبين لان الوجوب الذاتي ووجوب الوجود العيني مطلقا والوجود الخارجي والشيئية في الخارج والعلية الخارجية
والمعلولية الخارجية ونظائرها من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم اتفاقا باعترافه ايضا مع ان القضايا المعقودة بها خارجية
قطعا لان مبدء انتزاع هذه المبادي الانتزاعية اعني المحكي عنه بها ومصداق حملها ومطابق الحكم بها نفس ذات الواجب
سبحانه وذوات الحقائق المتقررة في الخارج من الجاعل الموجب ونفس الذوات المتقررة في الخارج بنفسها او بالجاعل و
نفس الذات المفيدة لذات الغير الموثرة في الغير في الخارج ونفس الذات المستفادة من الغير المتاثرة من الغير في الخارج
وموضوعات هذه القضايا ومحمولاتها شيء واحد في الخارج فكيف لا يكون هذه القضايا خارجية فان الحكم باتحاد موضوعاتها امور انتزاعية
لانها امور منتزعة عن الموضوعات على ما هي عليه في الاعيان فان زعم ان المعتبر في الخارجية ان يكون مبدء المحمول فيها اما وصفا
عينيا كالسواد والبياض او وصفا انتزاعيا لاحقا للموضوع بعد وجوده في الاعيان كالفوقية والعمى قلنا هذا اصطلاح مستحدث في
الخارجية والكلام في كون هذه القضايا خارجية على اصطلاح القوم وعلى هذا الاصطلاح المستحدث لا يكون القضية الحملية محصورة في
الخارجية والذهنية والحقيقية ولا يصح على هذا الاصطلاح قوله فيما نقلنا عنه مطابق الحكم في الخارجية هو تقرر الموضوع ونحو وجوده في
الاعيان وانه والمحمول في الخارج شيء واحد بالذات او بالعرض كما لا يخفى وايضا لا ريب في ان هذه القضايا اعني قولنا الله سبحانه
واجب موجود خارجي وشيء خارجي وعلة في الخارج والانسان واجب الوجود العيني بالغير وانه موجود خارجي وانه شيء خارجي ومعلول
في الخارج صادقة فيجب ان يكون محمولاتها متحدة مع موضوعاتها فاما ان يكون مصداق هذا الاتحاد في الخارج فيكون هذه القضايا
خارجية قطعا او يكون في الذهن فيلزم ان يكون تحقق مصداقها متوقفا على وجوده في ذهن من الاذهان وهو بين البطلان والايضا
هذا القائل يعترف بكون هذه القضايا حقيقية فيكون مصداقها متحققا في نفس الامر ونفس الامر منحصر في الذهن والخارج فتحقق مصداقها
في نفس الامر انما يكون اما في ضمن تحققه في الخارج فقط او في ضمن تحققه في الذهن فقط او في ضمن تحققه في الذهن والخارج جميعا فعلى
الاول يكون هذه القضايا خارجية وعلى الثاني يكون هذه القضايا ذهنية وهذا مع بطلانه في نفسه لا يقول به هذا القائل وعلى الثالث
يصدق هذه القضايا خارجية ايضا وهو خلاف ما توهمه ذهنية ايضا وهو مع بطلانه في نفسه خلاف ما اعتقده وايضا فقد قال هذا القائل
في فواتح الافق المبين انه ليس في ظرف الوجود الا نفس الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منها معنى الموجودية
والصيرورة المصدرية ويصفها به ويحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس الماهية بحسب ذلك الظرف انتهى فعلى هذا

مطابق الحكم بالوجود الخارجي نفس المهية بحسب الخارج فكيف لايكون القضية المعقودة بالوجود الخارجي خارجية وايضا قال في موضع آخر الوجود هو صيرورة المهية وموجوديتها الماخوذة من نفس الماهية المتقررة لامعنى لحوق المهية كما ان الانسانية مفهوم ماخوذ من نفس ذات الانسان لاامر يقترن بالانسان فكيف يذهب هذا القائل الى ان مطابق الحكم بالوجود الخارجي ليس نفس الماهية المتقررة في الخارج حتى ينكر كون القضية القائلة المهية موجودة في الخارج خارجية فينكر هذا القائل كون القضية القائلة الانسان انسان قضية خارجية فان نسبة الوجود الى المهية هي نسبة الانسانية الى الانسان وانكار تحقق مصداق الانسانية في الخارج لايتفوه به الامن هو خارج عن الانسانية ثم لما كان الواجب سبحانه ممتنع الحصول في الذهن واستحال ان يكون الموجود الذهني مصداقا للوجوب والوجود الخارجي فلا سبيل الى انكار كون القضايا القائلة انه سبحانه واجب انه موجود خارجي وانه شئ في الخارج وانه علة في الخارج خارجية ومما ينبه على كون القضايا المعقودة بالوجود الخارجي والشيئية الخارجية ووجوب الوجود العيني والعلية في الخارج والمعلولية في الخارج ونظائرها قضايا خارجية ان قولنا لبعض الموجود الخارجي او لبعض الاشياء الخارجية اسود او لبعض الواجب قادر او لبعض العلل الخارجية قادر او لبعض المعلولات اسود قضايا خارجية بلا شبهة فيجب ان يكون قولنا لبعض الاسود موجود خارجي او شئ خارجي ولبعض القادر واجب او علة خارجية ولبعض الاسود معلول ايضا قضايا خارجية لان عكس الخارجية خارجية لامحالة فما ذكره هذا القائل في نفي كون القضايا المعقودة بهذه المبادي خارجية فسياتي توضيحه وتفصيله فالحق ان القضايا المعقودة بالوجود المطلق والشيئية المطلقة والوجوب المطلق والامكان المطلق وامثالها من دون ان تتقيد بالخارج او بالذهن قضايا حقيقية لانها حكايات عن مطلق نفس الامر والمكان تحقق مصاديقها اما في الخارج او في الذهن واما القضايا المعقودة بالوجوب الذاتي ووجوب الوجود والعيني والشيئية في الخارج وامكان الوجود الخارجي وامثالها فخارجيات كما ان القضايا المعقودة بالوجود الذهني والشيئية في الذهن والامكان الوجود في الذهن مع امثالها ذهنيات فالقضايا المعقودة بالمعقولات الثانية بالمعنى الاعم تكون ذهنية وخارجية وحقيقية والقضايا المعقودة بالمعقولات الثانية بالمعنى الاخص تكون ذهنية فقط هذا وان كان مخالفا لما عليه جمهور الاشياع الا انه الحق الاحق بالاتباع **قوله** والمكان ظرف الاتصاف بها هو الذهن اعلم ان هذا المقام من معارك الاعلام ومداحض الاعلام فعلينا ان نحقق اولا معنى ظرف الاتصاف ثم نقضي بين الاسلاف والاخلاف في هذا الخلاف بلا نصب فاعلم ان اتصاف شئ بالشئ في ظرف على نحوين احدهما انضمامي بانضمام الصفة الى الموصوف في ذلك الظرف كاتصاف الجسم بالسواد في الخارج وهذا القسم يستدعي ثبوت الحاشيتين معا في ظرف الاتصاف وثانيهما انتزاعي بان يكون الموصوف في ظرف الاتصاف بحيث يصلح لان ينتزع عنه الصفة وهذا النحو لايستدعي ثبوت الصفة في ظرف الاتصاف وانما يستدعي ذلك الاتصاف وجود منشا انتزاع الصفة في ذلك الظرف لاوجود الصفة بنفسها في ذلك الظرف او في ظرف آخر كاتصاف السماء بالفوقية اتصاف

زيد بالعمى فانه انما يستدعى تحقق السماء وزيد فى الخارج على وجه يصح انتزاع الفوقية والعمى عنهما لا وجود الفوقية والعمى بنفسهما
فى الخارج او فى الذهن اذ لا وجود للانتزاعيات بانفسها فى الخارج والضرورة شاهدة بان وجودها فى الاذهان العالية والسافلة
لغو فى اتصاف موصوفاتها بها نعم يجب وجود الصفات الانتزاعية بوجود مناشيها فى ظرف الاتصاف والا صارت اختراعية فظرف
الاتصاف عبارة عن الظرف الذى يحكى عنه بثبوت الصفة للموصوف سواء كان بانضمام الصفة الى الموصوف فى ذلك الظرف
او بكون الموصوف فى ذلك الظرف مصححا لان ينتزع عنه الصفة فظرف اتصاف الجسم بالسواد هو الخارج لانه الذى يحكى عنه
بكون الجسم اسود وكذا ظرف اتصاف السماء بالفوقية وزيد بالعمى هو الخارج لانه الذى يحكى عنه بان السماء فوق وزيدا اعمى وظرف
اتصاف المفهوم بالموضوعية والمحمولية مثلا هو الذهن لان المفهوم بنحو وجوده الذهنى مصداق لهما ومعنى كون الخارج او الذهن
ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف فى احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه يعنى ان يكون المحكى
عنه بالاتصاف ومصداقه موجودا فى احدهما وليس معنى كون الخارج ظرفا للاتصاف ان يكون معنى الاتصاف الذى هو من
المعانى النسبية الاعتبارية موجودا بنفسه فى الخارج وهذا ما حققه السيد المحقق والمحقق الدوانى ومن شايعهما من الفرق بين
كون الخارج ظرف نفس النسبة كالاتصاف والثبوت وغيرهما وبين كونه ظرف ثبوت النسبة وهذا مع شدة وضوحه قد خفى على صاحب
الافق المبين فسلك على ما نعوده مسلكا آخر وقال الاتصاف العينى ليس الا على ضربين انضمامى ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف
فى الاعيان كثبوت البياض للجسم وانتزاعى ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف بحسب الاعيان كثبوت الفوقية والعمى للسماء
وزيد لكن المحكى عنه ومطابق الحكم انما هو وجود الموصوف فى الاعيان فالخارج فى الاول ظرف الثبوت ووعاؤه وفى الثانى
جهة الاتصاف ومطابقه وما فيه اساسه بناؤه والمرجع الى كون الخارج ظرف تحقق الموصوف من حيث هو موصوف وعلى
ذلك يقاس حال الاتصافات بحسب انحاء الوجودات هذا مستقر عرش التحقيق ومستودع سر الحكمة واما ما تججم به رهط من متاخرة
المقلدة لاتباع المشائية من الفرق بين كون الخارج ظرف نفس النسبة كالاتصاف والثبوت وغيرهما وبين كون الخارج
ظرف ثبوت النسبة وكذلك حال الذهن فاما المصير فيه على ما تلى عليك اما جهة لا تؤول الى مدرجة اما تعرفت ان معنى الوجود
ليس الا وقوع نفس الشئ فى الاعيان او فى الاذهان انتهى وهذا اعجب عجاب لانه قد اعترف بان الخارج فى الضرب الاول
من الاتصاف العينى ظرف الثبوت ووعاؤه فاما ان يقول بان الخارج هناك ظرف لوجود ذلك الاتصاف وذلك الثبوت
فهو صريح البطلان اذ الثبوت والاتصاف من المعانى النسبية الانتزاعية يستحيل وجودها فى الاعيان ولو ارتكب القول بوجودها
فى الخارج لزمت مفاسد لا تكاد تتناهى واما ان يقول بان الخارج هناك ظرف لنفس الثبوت والاتصاف لا ظرف وجوده فقد
انقلبت ريح اللائمة ورجع الحق الى مركزه وسطع نور الحق المتبلج وبان المحقق الصادع بالحق عن التلجلج المتلجلج ثم فى قوله اما جهة

الی کون الخارج ظرف تحقق الموصوف بما ہو موصوف اعتراف بالفرق بین کون الخارج ظرف نفس امرو بین کونہ ظرف وجود ذلک الامر لان الخارج اما ان یکون ظرف نفس تحقق الموصوف ولا یکون ظرفا لوجود تحققہ فہذا ہو الفرق المذکور الذی یتجمج بہ المقلدون او یکون الخارج ظرفا لوجود تحقق الموصوف فیلزم ان یکون التحقق الذی ہو من الامور الانتزاعیۃ موجودا فی الخارج ثم اذا کان الخارج ظرفا لوجود تحققہ کان ظرفا لوجود وجود تحققہ ایضا والا لزم ان یکون ظرفا لنفس الوجود ولا یکون ظرفا لوجود الوجود وہذا ما یستنکر دعقلہ الذی ہو وہمہ فیلزم ترتب وجودات غیر متناہیۃ موجودۃ فی الخارج وبالجملۃ لا محید عن المحجۃ التی انکر علیہا ولا سبیل الی التخلخہ التی فزع الیہا فقد ثل عرش تحقیقہ وافتضح سر حکمتہ اما التعدیہ حدہ فی الازراء بالاجلۃ العظماء فمن جہلہ بقدر الحق وابلہ وسعہ درمن قال ے یا ناطح الجبل الراسی لتقصدعہ ٭ ارحم علی الراس لا ترحم علی الجبل ٭ ولنرجع الی تفصیل ما کنا فیہ فنقول من الراس ان الاتصاف الانضمامی فی ظرف یستدعی تحقق الحاشیتین فی ذلک الظرف والاتصاف الانتزاعی فی ظرف لا یستدعی الا تحقق الموصوف فی ذلک الظرف المصحح لانتزاع الصفۃ عنہ فیکون للصفۃ تحقق تبعی بتبعیۃ تحقق موصوفہ واما تحقق الصفۃ بنفسہا فی ذلک الظرف او فی ظرف آخر فلغو فی ذلک الاتصاف فاتصاف زید بالعمی فی الخارج انما ہو لان زیدا فی الخارج موجود بما انہ مصحح لان ینتزع عنہ العمی لا لان العمی موجود فی الخارج بوجود غیر وجود زید او فی ذہن من الاذہان بوجود غیر وجودہ اذ لا علاقۃ لوجود العمی بوجود مباین عن وجود زید باتصاف زید بالعمی وہذا مع غایۃ ظہورہ یخفی علی القاصرین لشبہات تعتریہم فی ذلک فمنہا ما عرض للصدر المعاصر للمحقق الدوانی من ان الثبوت لنسبۃ بین الثابت والمثبت لہ فلا یکون بدونہما ضرورۃ ان النسبۃ فرع لطرفیہا وانت تعلم انہ لیس معنی ظرف الاتصاف ظرف وجود النسبۃ التی ہی الاتصاف بل معناہ ظرف مصداق الاتصاف فلیس معنی کون الخارج ظرف الاتصاف کون الخارج ظرف وجود الاتصاف حتی یلزم تحقق طرفیہ فی الخارج بل معناہ انہ ظرف مصداقہ ومصداقہ لیس نسبۃ حتی یستلزم تحققہ فی الخارج تحقق الحاشیتین فیہ بل انما یستلزم تحقق المصداق وہو الموصوف وقد مر ذلک آنفا ومنہا ان الشیخ وبہمنیار وغیرہما صرحوا بان ما لا یکون موجودا فی نفسہ یستحیل ان یکون موجودا لشئ فیجب ان یکون للصفۃ فی الاتصاف الانتزاعی موجودۃ فی نفسہا والجواب ان القدر الضروری ان لا یکون الصفۃ لا شیئا محضا الا ان تکون موجودۃ بنفسہا او یکفی وجودہا مطلقا ولو بالتبع بتحقق منشا انتزاعہا ولم یفرض علینا الایمان بما بین دفتی الشفاء والتحصیل وان لم یساعدہ العقل ولم یعاضدہ البرہان والدلیل فان کان مراد الشیخ واتباعہ انہ لا بد من وجود الصفۃ مطلقا ولو بالعرض فحق صحیح وان کان مرادہم انہ لا بد من وجود الصفۃ بالذات فباطل لا یسمع واما ما توہم صاحب الافق المبین تبعا للمحقق الدوانی من ان وجود الصفۃ فی ظرف الاتصاف الانتزاعی وان لم یکن ضروریا لکن مطلق وجود الصفۃ فی ظرف ما ضروری وحمل کلام الشیخ علی ذلک فسخیف باطل لما عرفت آنفا من ان وجود الصفۃ فی ظرف

WWW.NAFSEISLAM.COM

آخر لغو في الاتصاف كما لا يخفى ومن الاضاحيك في هذا المقام ما قال الصدر الشيرازي في الاسفار معترضا على ما حققناه من ان
الحق ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون الآخر في الظرف
الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الاشياء متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من
الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الاضافيات واعدام الملكات والقوى والاستعدادات فان لها
حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها الا عند وجودها لموصوفاتها ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة
ان البياض اذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا بان يكون موجودية ونحو حصوله الخارجي لا يكن وصف الجسم بانه ابيض وصفا
مطابقا لما في نفس الامر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه اعمى واتصاف السماء بكونها فوق الارض وغيرهما ومما وقع في
كتب اهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من ان الصفة ان كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا
لشيء فان المعدوم في نفسه يستحيل الوجود لشيء الى آخر ما ذكرنا فلا يوجب نقضا عليه لاتصاف الاشياء بالاضافيات والاعدام
والقوى لما دريت ان لها حظا من الوجود ضعيفا هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبازاء مرتبة وجودها سلب يمنع لها يمنع
عن الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من الوجود اقوى وآكد من حظ الموصوف بها منه وذلك كما في اتصاف الهيولى الاولى
بالصورة الجسمية والطبيعية بل المادة بالصورة كما ستقف عليه في بابه ان شاء الله تعالى فاعتبار الوجود في جانب الموصوف
دون الصفة ليس له وجه بل الاحرى العكس لا امر في تعميمه بحيث يشترط وجود احد الطرفين في الاتصاف بان يقول معنى
الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانضمامها به
او بانتزاعه منها ثم يدعي بعد هذا التعميم والتقرير انه لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف
بنحو البيان الذي ذكر فقد تحقق ان الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه سخيف من القول لا يرتضيه وتدبر انتهى
كلامه فانت تعلم ان كل ما ذكره جزاف وهمي ليس تحته معنى فضلا عن ان يكون له جدوى لان القول بوجود الصفات
الانتزاعية في ظرف الاتصاف يبطل القول بالاتصاف الانتزاعي لان الصفة اذا كانت موجودة في ظرف الاتصاف بوجود غير
وجود الموصوف فاما ان تكون قائمة بالموصوف فتكون منضمة اليه فيكون الاتصاف بها انضماميا كالاتصاف بسائر الصفات
الانضمامية واما ان تكون قائمة بنفسها فتكون جوهرا فلا تكون صفة او قائمة لشيء آخر غير الموصوف فلا يكون ما فرض موصوفا
بها موصوفا بها بل يكون الموصوف بها ذلك الشيء الآخر الذي قامت به تلك الصفة فان كانت تلك الصفة قائمة به بوجود
غير وجوده فتكون منضمة اليه وان كانت قائمة به بالقيام الانتزاعي فلا يكون لتلك الصفة وجود في ظرف الاتصاف ويرجع الامر
الى ما حققناه واما قوله الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف ففي الاتصاف الانضمامي

سلم اذ يكون فيه الموصوف والصفة موجودين بوجودين متغايرين في ظرف الاتصاف وفي الاتصاف الانتزاعي مم بل باطل كيف
ولو كان كذلك لم يكن الاتصاف انتزاعيا الا ان وجود احد الطرفين دون الآخر في ظرف الاتصاف الانتزاعي ضروري و
اما تجويزه ان يكون للاضافيات واعدام الملكات وغيرها من الانتزاعيات وجود وراء وجود موصوفاتها في ظرف الاتصاف
فضرب من الجنون اذ لو كان للاضافيات واعدام الملكات وغيرها من الانتزاعيات التي يتصف بها موصوفاتها في الخارج
كالفوقية والعمى والابوة والبنوة وجود في الخارج وراء وجودات موصوفاتها وان كان هذا النحو من الوجود ضعيفا لزمت مفاسد
لا تحصى وقد اشرنا الى بعض منها في مبحث الجعل وما ذكره هذا القائل من ان وجود الصفة قد يكون اقوى من وجود الموصوف كما في
اتصاف المواد بالصور ان صح فانما يصح في الاتصاف الانضمامي دون الاتصاف الانتزاعي الذي فيه الكلام واتصاف المواد
بالصور انضمامي لا انتزاعي كما حقق في مقامه واما تأييد هذه الاباطيل بما في الشفاء والتحصيل فقد نبهنا آنفا انه لا يستحق
للتعويل لا يصح الا بالتاويل واما تجويزه ان ينعكس الامر بان يقال معنى الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث
يكون بنحو وجودها فيه منشأ للحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانضمامها به او بانتزاعه منها فهو غلبة يضحك منها الصبيان
فان الموجود في ظرف الاتصاف الانتزاعي هو الموصوف واما الصفة فلا وجود لها في ذلك الظرف اعني ان موصوفها موجود
فيها فجعل وجود الصفة مصداقا للاتصاف الانتزاعي خروج عن دائرة العقل واعجب من ذلك تجويزه ان يكون الموصوف
منتزعا عن الصفة وقد سبقه الى هذا التجويز الصدر الشيرازي فلعل منشأ الاتفاق في هذا الفهم هو الاتفاق في المنشأ والاسم
ومنها انه اذا لم يكن الفوقية مثلا موجودة في الخارج لم يصدق قولنا الفوقية ثابتة للسماء في الخارج خارجية لانتفاء موضوعها
فيصدق ليست الفوقية ثابتة للسماء في الخارج فلا يصدق السماء متصفة بالفوقية في الخارج هف اجاب عنه صاحب الافق
المبين بان الفوقية مثلا لما كانت معدومة في الاعيان لم يصح عقد قضية خارجية هي موضوعها فلذلك صدق ليست
الفوقية ثابتة للسماء في الخارج خارجية وذلك لا ينافي كون السماء المتحققة في الاعيان بحيث يصح للعقل الحكاية عن حالها
في الاعيان بالفوقية المنتزعة منها بحسب ذلك الاعتبار اذ هذا ايضا ضرب من ثبوت الصفة للموصوف في الاعيان بحسب
حال الموصوف في الاعيان وان لم يكن من ضرب ثبوت الصفة للموصوف في الاعيان بحسب حال الصفة في الاعيان فان الامرين غير متلازمين وليس اذا
لم يكن ثبوت الصفة للموصوف مما ينتزع من حال الصفة في الاعيان وجب ان يكون ايضا ليس مما ينتزع من حال الموصوف في الاعيان والممتنع حيث لا يوجد
الصفة في الاعيان هو الاتصاف الانضمامي في الاعيان فاذن لا تصادم بين السماء فوق الارض والسماء متصفة بالفوقية
في الاعيان خارجية على ان يكون موضوعها السماء وبين ليست الفوقية ثابتة للسماء في الاعيان خارجية على ان يكون
موضوعها الفوقية نعم لو صدقت ليست الفوقية ثابتة للسماء في الخارج على ان موضوعها الفوقية خارجية وذهنية مطلقا

لزم ان یکذب ایضا السماء فوق الارض فی الخارج خارجیۃ لان اتصاف السماء بالفوقیۃ فی الخارج وثبوت الفوقیۃ لہا فی الاعیان انما یتحقق فی الذہن بحسب حال السماء فی الوجود العینی وذلک احد ضربی الاتصاف الخارجی فما لم یتحقق الفوقیۃ فی الاذہان ولم یوجد ثبوتہا للسماء فی الاذہان بحسب وجود السماء فی الاعیان لم یصدق الحکم بان اتصاف السماء بالفوقیۃ اتصاف خارجی انتہی وہذا ماخوذ عن کلام المحقق الدوانی فی الحاشیۃ القدیمۃ حیث قال فان قلت الوصف ثابت للغیر فی الخارج فہو موصوف بالثبوت للغیر فیہ فیکون موجودا فیہ قلت الخارج ہہنا ظرف للثبوت الذی ہو المحمول لا للاتصاف فان الاتصاف بذلک الثبوت انما ہو فی الذہن انتہی یعنی ان القضیۃ القائلۃ الوصف ثابت للغیر فی الخارج لیست قضیۃ خارجیۃ بل قضیۃ ذہنیۃ موضوعہا الوصف ومحمولہا ثابت للغیر فی الخارج والوصف انما یتصف بہذا المحمول فی الذہن والخارج فی ہذہ القضیۃ قید للمحمول لا ظرف للثبوت فان ثبوت ہذا المحمول انما ہو فی الذہن وان جعل الخارج فی ہذہ القضیۃ ظرفا للاتصاف واخذت القضیۃ خارجیۃ فہی کاذبۃ وکذبہا ما یستلزم کذب قضیۃ خارجیۃ موضوعہا الموصوف ومحمولہا ذلک الوصف او الاتصاف بذلک الوصف فکذب القضیۃ القائلۃ الفوقیۃ ثابتۃ للسماء فی الخارج خارجیۃ لا یستلزم کذب قولنا السماء فوق او متصفۃ بالفوقیۃ فی الخارج علی ما فصلہ صاحب الافق المبین ثم فی کلامہ وجوہ من الخلل الاول انہ اعترف بان کون السماء المتحققۃ فی الاعیان بحیث یصح للعقل الحکایۃ عن حالہا فی الاعیان بالفوقیۃ المنتزعۃ منہا ضرب من ثبوت الصفۃ للموصوف فی الاعیان بحسب حال الموصوف فی الاعیان فاذا اثبت ہذا الضرب من الثبوت للصفۃ وعقد بہ القضیۃ وقیل الفوقیۃ ثابتۃ للسماء بہذا الضرب من الثبوت صدقت ہذہ القضیۃ خارجیۃ فلا بد من وجود موضوعہا فی الخارج فعاد الاشکال کما بقی فان ہذا الضرب من الثبوت ثابت للصفۃ فی نفس الامر والا کان اختراعیا فلا بد من ثبوت ما اثبت لہ ہذا المعنی الثانی ان الارتباط بین الموصوف والصفۃ اذا نعت بہ الموصوف سمی اتصافا واذا نعت بہ الصفۃ سمی ثبوتا فلا فرق بحسب المعنی بین قولنا السماء متصفۃ بالفوقیۃ فی الاعیان خارجیۃ وبین قولنا الفوقیۃ ثابتۃ للسماء فی الاعیان خارجیۃ فلا معنی لقولہ فاذن لا انصادم الی قولہ علی ان یکون موضوعہ الفوقیۃ الثالث ان قولہ فما لم تحقق الفوقیۃ فی الاذہان ولم یوجد ثبوتہا للسماء فی الاذہان بحسب وجود السماء فی الاعیان لم یصدق الحکم بان اتصاف السماء بالفوقیۃ اتصاف خارجی فی غایۃ السخافۃ اذ تحقق الفوقیۃ فی الاذہان ووجود ثبوتہا للسماء فی الاذہان لغو فی اتصاف السماء بالفوقیۃ فی الخارج کما نبہنا علیہ فیما سبق لست اقول کما قیل انا نعلم قطعا ان السماء متصفۃ بالفوقیۃ ولو انتفت الاذہان حتی یرد علیہ انہ لو انتفت الاذہان العالیۃ یرتفع السماء والفوقیۃ وسائر الاشیاء اذ الاذہان العالیۃ علل لہا وقد اجاب الشارح فی مبحث التصدیقات عن اصل الشبہۃ بان الایجاب انما یستدعی وجود الموضوع اعم من ان یکون بنفسہ او بمنشاء انتزاعہ والفوقیۃ

وان لم تكن موجودة بنفسها فهي موجودة بمنشأ انتزاعها فقولنا الفوقية ثابتة للسماء في الخارج ليصدق خارجية واورد عليه بعض الشراح
بان منشأ انتزاع الفوقية مباين لها وجودا وما يباين موضوع الموجبة لا يكفي لصدقها وان كان لموضوعها علاقة مع ذلك المباين
ولذا حكموا بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ولم يروا وجود اشباحها كافيا في صدق موجبات موضوعاتها ذوات الاشباح
وان كان للاشباح علاقة خصوصية معها والجواب ان الواقعية الانتزاعيات بمناشيها والايجابات الخارجية الواقعية انما
تصدق على الانتزاعيات من اجل تلك الواقعية وهي متحدة بالعرض وجودا مع مناشيها ولذا تنتزع عنها وهذه
العلاقة لا توجد بين الاشباح وذواتها لتباينهما وجودا ولذا لا يكفي وجود الاشباح لصدق الاحكام الايجابية على ذواتها
وسياتي كلام في امر الشبح والمثال متعلق بهذا المقال ان شاء الله المتعال والقول الفصل في جواب الشبهة انه ان اريد
بقولنا الفوقية ثابتة للسماء في الخارج ان الفوقية بنفسها ثابتة في الاعيان منضمة الى السماء فهذه القضية خارجية
كاذبة ولا يلزم من كذبها كذب قولنا السماء فوق ومتصفة بالفوقية في الخارج خارجية لان مصداقها هو السماء المصححة لان
ينتزع منها الفوقية موجودة في الخارج بخلاف قولنا الفوقية ثابتة للسماء في الخارج على هذا التقدير اذ مصداقها على
هذا التقدير هي الفوقية الموجودة في الخارج المنضمة الى السماء وهو غير متحقق في الخارج وان اريد به ان الفوقية ثابتة
للسماء بحسب حال السماء في الاعيان فانها مصححة لانتزاعها فهذه القضية خارجية صادقة ويكفي لصدقها خارجية وجود موضوعها
في الخارج بالعرض بمنشأ انتزاعها اذ هذه القضية حكاية عن وجودها بالعرض بوجود منشأها وقد اشار الى هذا كلام المحقق في
الحاشية القديمة حيث قال فان قلت فيكون الحكم بثبوت المنتزعات لموضوعاتها كاذبا لما بينتم انه لا ثبوت لها قلت
انما يلزم كذبه اذا كان الحكم بثبوتها ثبوت الاعراض لمحالها اما اذا كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها لضرب من
التحليل او المطلق الشامل فلا انتهى ثم ههنا اشكال عويص وهو ان من الانتزاعيات ما ينتزع عن بعض الموجودات
في حال دون حال كالقيام والقعود فان زيدا مثلا قد ينتزع عنه القعود والقيام وقد لا ينتزعان عنه فاما ان يكون
للقيام مثلا وجود في الخارج وراء وجود موصوفه فيلزم وجود الانتزاعيات بالذات في الخارج وهو خلاف ما تقرر او لا يكون
كذلك بل يكون منتزعا فمنشأ انتزاعه اما نفس ذات الموصوف من دون امر زائد فيلزم ان يكون نفس ذاته مصححة لانتزاع
القيام ما دامت متقررة وهو صريح البطلان او ذاته مع امر زائد فذلك الامر الزائد اما صفة منضمة فيكون القيام عبارة عن
تلك الصفة المنضمة على ان تلك الصفة اما من مقولة من المقولات النسبية فيكون هي ايضا انتزاعية او من مقولة
اخرى فالقول بها خلاف بديهة العقل اذ البديهة قاضية بانه لا يوجد في حال قيام زيد مثلا صفة منضمة هي منشأ
انتزاع القيام او صفة منتزعة فالكلام في منشأ انتزاعها فلا محالة ينتهي اما الى نفس ذات الموصوف فيبطل ببطلان الشق

الاول او الى صفة منضمة فيبطل ببطلان الشق الثانی وهذه الاشكال قد استصعبه مولانا الشيخ الامام الاجل استاذ الكل فی الكل امام الائمة الاجلة مولٰنا **نظام الدين** والملة روح الله روحه وافاض علينا فتوحه فی حاشية الحاشية القديمة فقال ما حاصله ان الجواب لا يخلو عن صعوبة ويمكن بوجهين الاول ان يلتزم ان يكون شئ متحدا فی الوجود مع آخر ثم يزول الاتحاد ثم يتجدد ثم يزول وهذا الالتزام صعب الثانی ان المحمولات الاضافية قد يكون مبادی انتزاعها نفس ذات الموضوع مع المقايسة الى امر آخر كالعالمية بالممكنات فی الواجب سبحانه وقد تكون نفسها كالعالمية الله تعالٰی لذاته المقدسة وقد يكون هی بقيام صفة بها فی الخارج او الذهن كقولنا زيد قريب من عمرو فان كونه فی الحيز المخصوص مع كون عمرو فی آخر مبدء لانتزاع القرب وعلى هذا يلزم ان مقولة الاين من الموجودات هذا خلاصة كلامه الشريف ولعل تحقيق المقام ان الانتزاعيات سواء كانت عدمية او وجودية على انحاء فمنها ما منشاء انتزاعه نفس الحقيقة كالوجود والتشخص والامتياز ولوازم المهية على التحقيق ولا اشكال فی التزام كون منشاء هذا النحو من الانتزاعيات نفس الحقيقة بلا امر زائد اصلا ومنها ما ليس نفس ذات الموصوف به مصححة لانتزاعه وهذا النحو من الانتزاعيات بعضها من مقولة الوضع كالقيام والقعود وبعضها من باب المضاف كالابوة والبنوة وبعضها من ابواب اخر وهذا النحو لا يكفی فی صحة انتزاعه نفس ذات الموصوف به بلا امر زائد عليها والا لكانت مصححة لانتزاعه ما دامت متقررة فمنشاء انتزاع هذا القسم من الانتزاعيات قد يكون ذات الموصوف مع صفة منضمة اليه كالاسودية فانها صفة انتزاعية منشاء انتزاعها ذات موصوفها مع السواد وقد يكون ذات الموصوف مع امر مباين لها فقد يكون منشاء انتزاع بعض الانتزاعيات ذات الموصوف بالمقايسة الى امر مباين فقط كالاين فانه نسبة الجسم الى مكانه فهو ينتزع من الجسم وسطح الجسم المحيط به وقد يكون منشاء انتزاع بعضها ذات الموصوف بالمقايسة الى امر مباين مع ملاحظة صفة انتزاعية اخرى كالفوقية مثلا فان منشاء انتزاعها ذات السماء بالمقايسة الى الارض مع ملاحظة نسبة احاطة السماء بها و منشاء انتزاع الاحاطة وما ضاهاها ذات الجسم المحيط وذات الجسم المحاط الموجودتان فی حيزهما المخصوص لا غير وكذلك منشاء قرب زيد من عمرو مثلا ذات زيد المتحيز فی حيز خاص مع ذات عمرو المتحيزة فی حيز خاص آخر والمتحيز منشاء انتزاعه هو الجسم بالمقايسة الى الحيز ثم اذا كان زيد مثلا قريبا من عمرو ثم صار بعيدا لم يبق ذلك الحيز الخاص لزيد او عمرو بل حصل لاحدهما او لكليهما حيز آخر فيكون زيد وعمرو الكائنان فی هذين الحيزين الحاصلين منشائين لانتزاع المباعدة وكل واحد منهما مع حيزه الحاصل منشاء لانتزاع بعده عن الآخر وقد يكون منشاء انتزاع بعضها ذات الموصوف المنطوية على اجزاء متصفة بصفات انضمامية او انتزاعية كالبلقة مثلا فان منشاء انتزاعها عن الجسم ذاته المنطوية على اجزاء متصفة بعضها بلون و بعضها بلون آخر وكالقيام فان منشاء انتزاعه ذات زيد مع ذوات اجزائه المتصفة بنسب مخصوصة ومنشاء انتزاع تلك النسب

ذواتہا مع احیازہا الخاصۃ وکذا الحال فی القعود وقد یکون منشاء انتزاع لبعض من الانتزاعیات ذات الموصوف مع انضمام صفۃ عنہا کالعمی والکلام فی الامثلۃ الجزئیۃ تطویل بلا طائل والحاصل ان منشاء انتزاع ہذا القسم لیس ہو نفس ذات الموصوف بلا امر زائد اصلا بل منشاء انتزاعہ ذاتہ مع امر زائد وذلک الامر الزائد بالآخرۃ قد یکون صفۃ منضمۃ وقد یکون امرا مباینا فتردید الزائد بین الصفۃ المنضمۃ وبین الصفۃ المنتزعۃ مطلقا کما وقع فی تقریر الاشکال غیر حاصر فاندفع الاعضال واما التزام کون مقولۃ الاین من الموجودات الخارجیۃ فہو تسلیم للاشکال ولیس جوابا عنہ علی انہ لا یتجاسر علی ہذا الالتزام فانہ خلاف حکم الفطرۃ ومع ذلک لا یکفی ہذا الالتزام کیف والانتزاعیات التی یشکل بہا لیست منحصرۃ فی مقولۃ الاین بل سائر الانتزاعیات التی ہی من المقولات النسبیۃ وغیرہا یتوجہ بہا الاشکال فلا یغنی التزام کون مقولۃ الاین من الموجودات الخارجیۃ شیئا واما التزام ان یکون شئ متحدا فی الوجود مع آخر ثم یزول الاتحاد ثم یتجدد ثم یزول فالتحقیق فیہ ان الانتزاعیات مطلقا لیست موجودۃ بالذات فی ظرف الاتصاف بہا ولا کانت منضمۃ الی الموصوف وانما الوجود بالذات لمناشی انتزاعہا وموصوفاتہا لکن وجود موصوفاتہا ینسب الیہا بالعرض فاذا کان شئ کزید مثلا مصححا لانتزاع صفۃ منتزعۃ کالقیام مثلا کانت الصفۃ موجودۃ بوجودہ بالعرض ومتحدۃ معہ فی الوجود اتحادا بالعرض ثم اذا صار بحیث لا یصح عنہ انتزاع القیام لا یکون وجودہ منتسبا الی القیام اصلا لا بالذات ولا بالعرض ولا یکون الصفۃ متحدۃ معہ اصلا لا بالذات ولا بالعرض ثم اذا صار بحیث یصح عنہ انتزاع القیام صار وجودہ منتسبا الی صفۃ القیام فصارت متحدۃ معہ فی الوجود بالعرض فلا صعوبۃ فی التزام ان یکون شئ متحدا مع لشئ فی الوجود ثم یزول الاتحاد ثم یتحد ثم یزول علی النحو الذی ذکرنا الا ان ہذا الالتزام لا یدفع الاشکال لان الکلام ہہنا فی منشاء الاتحاد فان کان منشاءہ نفس ذات الموصوف فلا معنی لزوالہ ما دامت الذات وان کان منشاءہ امرا زائدا علی ذاتہ جری الکلام فیہ بل ہو منضم او منتزع الی آخر التقریر واما اذا ارید بالاتحاد الاتحاد بالذات فلا مساغ لہ فیما نحن فیہ ولا مجال لذلک الالتزام فی صورۃ الاتحاد بالذات ومن العجائب ما وقع عن بعض الشراح من ان الاوصاف الانتزاعیۃ التی لا یکون منشاء انتزاعہا نفس ذوات موصوفاتہا تکون منتزعۃ بالنظر الی الوصف المنضم کانتزاع الفوقیۃ من السماء بواسطۃ الوضع الخاص وکانتزاع القیام والقعود من زید بواسطۃ الوضع الخاص فالمحکی عنہ بہا ذلک الوصف المنضم الموجود بالوجود الخاص مع وجود الفلک فی الاول ووجود زید فی الثانی انتہی وانت تعلم ان الوضع الخاص لیس صفۃ منضمۃ بل ہو نفسہ من الانتزاعیات والقیام والقعود عبارۃ عن نفس الوضع الخاص لا ان الوضع الخاص من الصفات الانضمامیۃ والقیام والقعود منتزعان عنہ علی انہ لا یکفی التزام کون الوضع صفۃ انضمامیۃ لجریان الکلام فی سائر المقولات النسبیۃ فتامل جدا فان المقام دقیق وبالتامل الغائر

حقیق والکلام وان ادی الی التطویل لکن ہذا التفصیل لایخلو عن التحصیل و اذ قد فرغنا عن تحقیق امر الاتصاف حان لنا ان
نفیض فی تحقیق ظرف الاتصاف بالوجود والشیئیۃ والوجوب والامکان فتفصیل الکلام فی ذلک فی ثلثۃ مباحث المبحث الاول
فی تحقیق ظرف الاتصاف بالوجود والشیئیۃ اعلم ان الوجود والشیئیۃ متساوقتان فبعد استیفاء الکلام فی ظرف الاتصاف بالوجود
لایبقی کلام مستانف فی ظرف الاتصاف بالشیئیۃ فنقول قد عرفت فیما سبق ان الوجود لیس صفۃ منضمۃ الی شئی بل ہو
نفس الصیرورۃ والموجودیۃ فہو من الانتزاعیات المنتزعۃ عن نفس المہیۃ المتقررۃ فی الاعیان او الاذہان فمصداقہ ومصحح
انتزاعہ ہو مصداق الاتصاف بہ ہو الذات المتقررۃ فی العین او فی الذہن فالوجود المطلق مصداقہ نفس الذات المتقررۃ
مطلقا فظرف الاتصاف بہ نفس الامر والوجود الخارجی مصداقہ نفس الذات المتقررۃ فی الخارج فظرف الاتصاف ہو الخارج
والوجود الذہنی مصداقہ نفس الذات المتقررۃ فی الذہن فظرف الاتصاف بہ ہو الذہن اذ ظرف الاتصاف عبارۃ عن الظرف
الذی فیہ مصداق الاتصاف والقضیۃ المنعقدۃ بالاول حقیقیۃ وبالثانی خارجیۃ وبالثالث ذہنیۃ ہذا ہو الحق فالحکم بکون
ظرف الاتصاف بالوجود مطلقا ہو الذہن کما وقع من الشارح جریا منہ علی عادتہ فی تقلید لصاحب الافق المبین باطل
والحق ہو التوزیع ونقص اولا ما بلغنا من اقاویل الاصحاب فی ہذا الباب ثم نبطلہ ثم نبین ما ہو الحق واللہ الموفق للصواب
فاعلم ان لہم فی ظرف الاتصاف بالوجود اقاویل شتی الاول ما افادہ السید المحقق قدس اللہ سرہ الشریف فی حواشی التجرید
قال اذا قلنا زید موجود فی الخارج مثلا فقولنا فی الخارج ان قیس الی زید کان ظرفا لوجودہ وان قیس الی وجودہ کان
ظرفا لنفسہ لا لوجودہ ثم ان الموجود فی الخارج بلا ریب ہو ما کان الخارج ظرفا لوجودہ کزید واما الذی وقع الخارج ظرفا لنفسہ
فلا جزم بکونہ من الموجودات الخارجیۃ فان عاقلا لایشک فی ان زیدا موجود فی الخارج بخلاف ان وجود زید موجود فی الخارج
فانہ مما یشک فیہ فوقوع الخارج ظرفا لنفس شئی لایستلزم وقوعہ ظرفا لوجود ذلک الشئی الا تری ان قولک زید متصف فی الخارج
بالسواد صادق قطعا وقد وقع الخارج ہہنا ظرفا لنفس الاتصاف وان قولک اتصاف زید بالسواد موجود فی الخارج لیس
بصادق کیف والسلوب والنسب التی لاوجود لہا فی الخارج بلا اشتباہ یقع الخارج ظرفا لہا لنفسہا لا لوجودہا فالمہیۃ اذا وجدت
فی الخارج ثبت لہا فی نفس الامر الکون فی الخارج علی ان یکون الخارج ظرفا لنفس الکون ولا یجوز ان یقال ثبت لہا
فی الخارج الکون علی ان یکون الخارج ظرفا لثبوت الکون لہا وذلک لان ثبوت شئی لآخر فی الخارج بمعنی اتصاف الآخر
بہ فی الخارج وان لم یقتض وجود ذلک الشئی فی الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجیۃ فی الخارج بالامور العدمیۃ لکنہ
یقتضی وجود ذلک الآخر بدیہۃ فان الشئی ما لم یثبت فی الخارج اولا لم یتصور اتصافہ فیہ بمفہوم سواء کان وجودیا او عدمیا
فلو کان الکون ثابتا فی الخارج للماہیۃ لکانت قبل ثبوتہ لہا ثابتۃ فیہ فکان لہا قبل قیام الکون بہا فی الخارج کون آخر

WWW.NAFSEISLAM.COM

فيه هو باطل ومايقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الوجود ليس لشيء اذ البديهة
لا يفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم يشهد بان قيام الوجود بموصوفه لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب ان لا يكون
قيامه خارجيا على نحو قيام البياض بالجسم فما يقال من انه ان لم يثبت للماهية في الخارج الكون كانت عارية في الخارج عن الكون فلا تكون موجودة فيه
مردود بانها وان لم يثبت لها في الخارج كونها لكن ثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي فتكون موجودة في الخارج اذ الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا
يلزم من ذلك ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود ولا يلزم كون
الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف به هذا كلامه الشريف ملخصا ولا يذهب عليك ان ما افاده من الفرق بين كون الخارج
ظرفا لنفس شيء وبين كونه ظرفا لوجوده وان الخارج ظرف لوجود زيد لا لوجود وجوده انما محصله ان الخارج يكون ظرفا لمصداق
وجود زيد مثلا اعني ما يحكى عنه بوجود زيد اعني ذات زيد ولا يكون ظرفا لما يحكى عنه بوجود وجوده وانه يكون ظرفا لمصداق اتصاف
الجسم بالسواد مثلا لا لمصداق وجود اتصافه به لان مصداق وجود زيد هو ذاته الموجودة في الخارج ومصداق وجود وجوده
هو مفهوم وجوده المصدري الانتزاعي الذي لا وجود له في الخارج ومصداق اتصاف الجسم بالسواد ذات الجسم المنضم اليه السواد
المتحققة في الخارج ومصداق وجود هذا الاتصاف معناه النسبي الذي لا تحقق له الا في الذهن وبالجملة مآل كون الخارج
ظرفا للاتصاف والثبوت الى كونه ظرفا للمحكي عنه بالاتصاف والثبوت لا غير كما عرفت فيما سبق فالمهية اذا وجدت
في الخارج يكون الخارج ظرفا لاتصافها بالوجود كما انه ظرف لنفس وجودها اذ معنى كونه ظرفا لنفس وجودها هو كونه ظرفا لمصداق
وجودها اعني نفس المهية ومصداق الاتصاف بالوجود ايضا هو نفس المهية فيكون الخارج ظرفا لنفس هذا الاتصاف ايضا
فيكون ظرفا لثبوت الوجود للمهية اذ لا فرق بين اتصاف الماهية بالوجود وبين ثبوت الوجود لها بحسب الحقيقة اذ الارتباط
الذي يكون بين الموصوف والصفة اذا نعت به الموصوف يسمى اتصافا واذا نعت به الصفة يسمى ثبوتا واما ما افاده من ان
ثبوت شيء لآخر في الخارج وان لم يقتض ثبوت ذلك الشيء لكنه يقتضي ثبوت الآخر بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج
اولا لم يتصور انضمامه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا ممنوع بل باطل لان القدر المسلم الضروري ان ثبوت شيء لآخر
في الخارج يستلزم ثبوت الآخر المثبت له فان الشيء ما لم يثبت في الخارج لم يتصور انضمامه فيه بمفهوم وان انضمام شيء الى
آخر في الخارج يتفرع على ثبوت الآخر فيه بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور انضمام شيء اليه وهذا القدر لا
يجديه نفعا لان ثبوت الوجود للمهية وان كان في الخارج لكنه ليس فرعا على ثبوت المهية فيه بل مستلزم له لان المعدوم
لا يثبت له الوجود وليس هذا الثبوت انضماميا حتى يكون فرعا على وجود المنضم اليه فما افاده لا يستلزم ان لا يكون قيام
الوجود بموصوفه خارجيا وان استلزم ان لا يكون قيامه بموصوفه خارجيا انضماميا على نحو قيام البياض بالجسم على انه قدس سره

قد اعترف بان ظرف ثبوت الوجود للمهية هو نفس الامر وما ذكره من البيان لنفي كون الخارج ظرفا له لو تم لدل على نفي كون نفس الامر ظرفا له ايضا اذ ثبوت شيء لآخر في نفس الامر ايضا فرع على ثبوت الآخر فيها عند من يقول بقاعدة الفرعية فلا فرق بين الخارج ونفس الامر في هذا الحكم وما افاد في رد قول من زعم ان الوجود ثابت للمهية في الخارج معللا بانها لو كانت عارية فيه عن الكون في الخارج فلا تكون موجودة فيه ان اراد به نفي كون الوجود صفة منضمة الى الماهية في الخارج ممتازة عنها فيه كما توهمه الزاعم تم لان المهية وان لم ينضم اليها الوجود في الخارج لكن ثبت لها الوجود في الخارج في حد نفسها ثبوتا انتزاعيا فتكون موجودة في الخارج لان الموجود في الخارج ما يكون هو ظرفا لوجوده وان لم يكن ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا او ظرفا لاتصافه بالوجود اتصافا انضماميا ليلزم وجود المنضم اليه قبل الانضمام وان اراد به نفي كون الاتصاف بالوجود خارجيا مطلقا فلا يتم لان الماهية ان لم يثبت لها الوجود في الخارج اصلا لا انضماما ولا انتزاعا فلا يثبت لها الوجود الخارجي في حد نفسها اصلا اذ ثبوت الوجود الخارجي لها في حد ذاتها اما بالانضمام اليها او بصحة الانتزاع منها فكيف تكون موجودة في الخارج على هذا التقدير واذا لم تكن المهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها فكيف يكون الخارج ظرفا للوجود بها واذا فرض انها في الخارج بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود يكون الخارج ظرفا لوجودها ولاتصافها بالوجود اذ الاتصاف الانتزاعي عبارة عن مبدئية صحة الانتزاع وكون الخارج ظرفا للاتصاف عبارة عن كونه ظرفا للمصداقة كما عرفت فلا معنى لنفي كونه ظرفا لاتصاف المهية بالوجود مع الاعتراف بكونه ظرفا لوجودها ثم ان كلامه قدس سره صريح في ان ظرف ثبوت الوجود الخارجي للماهية هو نفس الامر ونفس الامر منحصر في الخارج والذهن فلا يخلوا اما ان يكون ظرف ثبوت الوجود الخارجي للماهية خصوص الوجود الذهني فلا يصح ان يقال ثبت في حد نفسها الكون الخارجي لان الوجود الخارجي على هذا انما ثبت لها في خصوص الملاحظة الذهنية لا في حد نفسها او يكون ظرف ثبوته لها هو الخارج فيكون الخارج ظرف ثبوت الوجود الخارجي لها فيكون اتصافها به اتصافا خارجيا وان لم يكن انضماميا ثم انه قدس سره قال بعد هذا الكلام لما كان قيام الوجود بالماهية وقبولها اياه من حيث هي هي وبهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فالازم ح زيادته على المهية في التصور لا في الوجود العيني فالمهية متحدة في حد نفسها بالوجود الخارجي لا اتصافا موجبا للاثنينية في الخارج كما في اتصاف الجسم بالسواد بل موجبا للامتياز في الذهن وذلك لان العقل لا يقدر على اعتبار المهية المطلقة وجودها في الخارج اولا ثم يعتبر اتصافها بالوجود ثانيا فانه اذا اعتبر وجودها في الخارج فقد اخذها مع الكون به وليس له ان يعتبر شيئا في الخارج ويعتبر اتصافه فيه انتهى وهذا القول وقع منه قدس سره في شرح قول صاحب التجريد وقيامه بالمهية من حيث هي هي فزيادته عليها في التصور وظاهر كلامه صريح في ان مراده ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية في الخارج ممتازة عنها فيه بل هو معنى منتزع عن نفس المهية فلا تمايز بينه وبين الماهية بحسب الخارج كما بين الاوصاف الانضمامية و

بين موصوف فاتها بل العقل بضرب من التحليل ينتزع الوجود عن المهية ويصفها به ففي هذه الملاحظة يتحقق قابل هي الماهية ومقبول هو الوجود وموصوف هي الماهية وصفة قائمة بها هي الوجود فالوجود انما يكون زائدا على الماهية ممتازا عنها في تلك الملاحظة فالملاحظة هي ظرف للامتياز بين الماهية والوجود لا انها ظرف اتصاف الماهية بالوجود فلا دلالة في هذا الكلام على ان ظرف اتصاف المهية بالوجود هو الذهن ففي قوله فالماهية متصفة في حد نفسها بالوجود الخارجي لا اتصافا موجبا للامتياز في الخارج كما في اتصاف الجسم بالسواد بل موجبا للامتياز في الذهن تصريح بان المهية متصفة بالوجود الخارجي في حد نفسها الا في خصوص الملاحظة الذهنية والكان الامتياز بين الصفة والموصوف انما هو في خصوص الملاحظة الذهنية هذا واعترض على هذا الكلام العلامة القوشجي اولا بان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع ذلك من كون الجزئية انما يثبت له في العقل وثانيا بانه منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل فيلزم ان يكون قيام الاعراض بمحالها ذهنيا لا خارجيا اجاب المحقق الدواني عن الاول بانه ان كان ثبوت الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا تكون الا في الذهن ضرورة فما يثبت لها من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الذهن والتمثيل بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي تعرض الجزئيات في الخارج لا تعرضها من حيث انها جزئية ولو عرضت لها من حيث الجزئية لم تكن عوارض خارجية وعن الثاني بان الجسم لا بشرط البياض ولا بشرط السواد موجود في الخارج بوجود سابق لوجود البياض والسواد سابق على وجودهما فهو متصف في تلك المرتبة السابقة بتلك الحيثية واما الماهية من حيث هي هي لا بشرط الوجود والعدم فلا توجد في الخارج الا بالوجود العارض فهي من تلك الحيثية غير موجودة في الخارج قال وفقه المقام ان حيثية الاطلاق عن العارض انما تثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض وليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها الكلية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجية فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتا لها في الخارج بخلاف حيثية الاطلاق عن مثل البياض هذا كلامه ولعل فقه المقام ان مقصود السيد المحقق انكان هو ما ذكرنا من ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية ممتازة عنها في الخارج وان امتيازه عن الماهية انما هو في لحاظ الذهن فلا غبار عليه اذ لا ريب في ان الوجود لا امتياز عن المهية في الخارج وليس في الخارج الا الماهية ثم العقل يلاحظها وينتزع عنها الوجود ويصفها بالوجود فالماهية انما تمتاز عن الوجود اذا لوحظت من حيث هي هي والمهية الملحوظة بهذه الحيثية انما توجد في الذهن والوجود انما يلاحظ زائدا عليها قائما في الملاحظة فيكون زيادة الوجود عليها وامتيازه عنها

في التصور وعلى هذا لا يتوجه ما اورده العلامة القوشجي لان المقصود من هذا الكلام ليس اثبات ان الوجود لا يثبت للمهية
في الخارج حتى يرد عليه ان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج اذ لا يلزم من
وجود الماهية من حيث هي هي في الخارج ان يكون الوجود صفة ممتازة عنها في الخارج ولا مساغ للنقض بالصفات الانضمامية
لانها ممتازة عن موصوفاتها في الخارج فلا يقاس حالها على حال الوجود ولا حال الوجود على حالها وانما كان مقصود السيد
المحقق اثبات ان ظرف عروض الوجود للماهية هو الذهن كما حمل كلامه على هذا المحقق الدواني واشياعه فلا شك في ان
ايراد العلامة القوشجي عليه وارد لان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية فلا يعقل عروضه لشيء الا بمعنى صحة انتزاعه منه
ومنشأ انتزاعه هي نفس الماهية بلا زيادة امر عليها وهي الموجودة في الخارج او الذهن وليس في المهية الموجودة في الخارج
او الذهن امر زائد على نفس الماهية فالسيد المحقق ان اراد بقيام الوجود بالمهية وقبولها اياه انضمام الوجود الى الماهية
وكون المهية منضما اليها الوجود ففيه ان الوجود ليس صفة منضمة اصلا ولو كان صفة منضمة كان انضمامه الى الماهية
الموجودة ضرورة ان سبق وجود المنضم اليه على انضمام المنضم ضروري وان اراد به صحة انتزاع الوجود عن المهية وصحة كون
المهية منشأ للانتزاع فسلمنا ان قيام الوجود بالمهية من حيث هي هي وان المهية من حيث هي هي قابلة بالمعنى المذكور لكن
المهية من حيث هي هي عبارة عن نفس الماهية وهي الموجودة في نفس الامر في الخارج او الذهن وليست هذه الحيثية
تقييدية في المصداق بل هي عنوان لنفس الماهية وتعبير عنها فما ثبت لهذه الحيثية ليس في العقل بل هو متقرر في
الخارج وهو نفس المهية فلا يلزم ان يكون عروض الوجود لنفس المهية في العقل وثبوت هذه الحيثية للمهية في مرتبة التعبير
والحكاية في العقل لا يستلزم ان يكون المعنون المعبر عنه بهذه الحيثية في العقل ولا ان يكون عروض الوجود لذلك
المعنون في العقل فايراد العلامة القوشجي على السيد المحقق قدس سره وارد وما اجاب به عنه المحقق الدواني مندفع فان كون
ثبوت الحيثية للماهية في الذهن في مرتبة التعبير مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون المهية المعبرة عنها بهذه الحيثية الا في الذهن
وقد بان بما ذكرنا ان ما ارتكبه الناس في توجيه كلام السيد المحقق قدس سره من ان مراده ان الوجود الخارجي قائم بالمهية المعروضة
لتلك الحيثية في الذهن فيكون ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الذهن او ان قيام الوجود بالماهية مشروط بالحيثية
العارضة في الذهن فيكون الاتصاف به ذهنيا او ان مراده ان قيام الوجود بالماهية في ظرف عروض الحيثية لها وظرف
عروض الحيثية لها هو الذهن فظرف قيام الوجود بها هو الذهن كله خرافات لانه ان اريد بقيام الوجود بالمهية من حيث هي هي
انضمامه اليها فقد عرفت ان الوجود ليس منضما الى المهية اصلا في نفس الامر لا في الذهن ولا في الخارج وان اريد
به صحة انتزاعه عنها فلا ريب في ان الماهية حيثما كانت مصححة للانتزاع ولا مدخل في ذلك لخصوص الوجود الذهني شطرا

اوشرطا بل خصوص الوجود الذهني ينافي صحة انتزاع الوجود الخارجي والعجب من الكل بالكلية بعض حماة الحاشية القديمة من
ان مراد السيد المحقق ان الوجود الخارجي قائم بالمهية المحيثة بالحيثية المذكورة فقيام الوجود بها في ظرف عروض الحيثية لها وظرف
عروضها لها هو الذهن فظرف قيام الوجود بها هو الذهن اما المقدمة الاولى فلانه لا معنى لقيام الوجود بالمهية من حيث هي
هي الا قيامه بها في ظرف عروض هذه الحيثية لها واما المقدمة الثانية فلان عروض الحيثية للماهية لو كان في الخارج لكان مشروطا
بالوجود الخارجي بناء على قاعدة الفرعية مع ان عروض الحيثية للمهية مقدم على عروض الوجود الخارجي فيدور هذا كلامه وزعم
هذا القائل ان المحقق الدواني حمل كلام السيد المحقق على هذا الوجه ولا يخفى ما فيه من الاختلال اما اولا فلما عرفت من ان هذه الحيثية
انما هي في التعبير والعنوان دون المعنون واما ثانيا فلانه لو سلم ان ظرف عروض الحيثية الماهية هو الذهن فلا نسلم ان ما يعرض
الماهية من هذه الحيثية يجب ان يكون ظرف عروضه لها هو ظرف عروض هذه الحيثية لها اليس ان ظرف عروض الوجود الخارجي
لها عند هؤلاء هو الذهن ولا يلزم من ذلك ان يكون ظرف عروض ما يعرضها من حيث الوجود الخارجي هو الذهن واما ثالثا
فلان مبنى ما ذكر على قاعدة الفرعية ولو سلمت تلك القاعدة لغت مؤنة حديث الحيثية وكفى ان يقال لو كان عروض الوجود
الخارجي للماهية في الخارج كان فرعا على وجودها في الخارج فيدور او يتسلسل فظرف عروضه لها هو الذهن واما رابعا فلان
المحقق الدواني ناف لتلك القاعدة فلا يصح حمل كلامه على ما ذكر الا ان يقال ان المحقق موجه لكلام السيد المحقق وهو قائل
بتلك القاعدة هذا ثم ههنا كلام آخر وهو انه لا يدرى ما ذا اراد هؤلاء الاعلام بقيام الوجود الخارجي بالماهية من حيث هي هي
فان ارادوا به ان الماهية المطلقة لا بشرط الوجود والعدم معروضة للوجود الخارجي وان الوجود الخارجي صفة قائمة بها في
الذهن فهذا غير معقول اصلا اما اولا فلان الشخص بما هو شخص ايضا معروض للوجود الخارجي وليس هو عبارة عن الماهية المطلقة
لا بشرط الوجود والعدم كيف واذا اخذت الماهية مطلقة عن الوجود كانت مطلقة عن التشخص ايضا ضرورة مساوقة الوجود والتشخص فلم
يكن الشخص معروضا للوجود الخارجي وما يتوهم من انه كما يمكن في الماهية الكلية بالقياس الى الوجود الخارجي مثلا ثلثة اعتبارات اعتبارها
لا بشرط الوجود واعتبارها بشرط اللاوجود واعتبارها بلا بشرط كذلك يمكن في التشخص كزيد مثلا هذه الاعتبارات بالقياس الى
الوجود الخارجي فالمعروض للوجود الخارجي هو التشخص لا بشرط الوجود الخارجي سفسطة ظاهرة البطلان اذ التشخص لا يمكن اعتباره
عريا عن الوجود الخارجي فان ذلك هو بعينه اعتباره عريا عن التشخص واما ثانيا فلانا نسوق الكلام في عروض الوجود الخارجي
بل الوجود المطلق للذات الحقة الاحدية البسيطة فلا شك في انها متصفة بالوجود الخارجي وبالوجود المطلق ولا يمكن اعتبارها
مطلقة عن الوجود والتشخص فكيف يمكن ان يقال هناك ان الوجود قائم بالمهية من حيث هي هي لا بشرط الوجود فان قلت الوجود
عينه سبحانه فليس ذاته الحقة المقدسة متصفة به وليس الوجود عارضا لها قلت الكلام ههنا في الوجود الانتزاعي باعتراف

هؤلاء الاعلام ولاريب في ان الوجود الانتزاعي ليس نفس ذاته المقدسة باعتراف هؤلاء فلا سبيل الى انكار اتصافها به وعروضه
لها واما ثالثا فلان الوجود الخارجي لاينتزع عن المهية الموجودة في الذهن وليس الوجود صفة انضمامية فلا معنى لقيام
الوجود الخارجي بها في الذهن لان القيام اما انتزاعي او انضمامي وكلاهما ههنا منتف وليس للقيام وراء هذين القسمين قسم
ثالث يتصور فيما نحن فيه وان ارادوا ان للموجود في الخارج امرا واحدا يحلله الذهن الى مهية ووجود خارجي ويصف المهية بالوجود
الخارجي في هذه الملاحظة التحليلية فهذا امر معقول لكن لايخفى ان الوجود في هذه الملاحظة صورة عقلية قائمة بالذهن لا بالمهية
من حيث هي هي فالحكم بقيامه بالمهية من حيث هي هي جزاف باطل على ان هذا انما هو في مرتبة الحكاية الذهنية والكلام في
ظرف الاتصاف بحسب المصداق وبالجملة فكلام السيد المحقق لم يحصل بعد ولعل غيري يحصله وقد لاح بما ذكرنا ان ما اورد
العلامة القوشجي اولا على السيد المحقق لامدفع له واما ما اورده هذا العلامة في اثناء الايراد من التمثيل بالجزئي فان اريد بالجزئي
الصورة الذهنية التي لاتكون ظلا للكثيرين فهذا التمثيل غير مطابق لان الجزئي بهذا المعنى غير موجود في الخارج ولا يعرضه في
الخارج اعراض موجودة فيه كما ذكره هذا العلامة حتى يكون التمثيل مطابقا للممثل له وان اريد بالجزئي الشخص المتعين فلا ريب في
انه معروض في الخارج للعوارض الخارجية لكن الجزئية بهذا المعنى عارضة له في الخارج كما حققناه فيما سبق مفصلا فلا يصح قول
العلامة ولايمنع من ذلك كون الجزئية انما تنسب اليه في العقل فاما ما افاده المحقق الدواني في وجه عدم مطابقة هذا التمثيل
فغير محصل لانه ان اراد بالجزئي المعنى الاول كما صرح به في الجديدة فلا معنى لقوله لان العوارض التي تعرض الجزئيات في
الخارج لاتعرضها من حيث انها جزئية اذ الجزئي بهذا المعنى غير موجود في الخارج فكيف يعرضه في الخارج عارض باية حيثية
كانت وان اراد به المعنى الثاني فلا يصح قوله ولو عرضت لها من حيث الجزئية لم تكن عوارض خارجية لان الشخص المتعين
يعرضه بما هو شخص متعين عوارض خارجية قطعا واما الايراد الثاني الذي اورده هذا العلامة اعني بالعوارض الانضمامية كالسواد
والبياض فغير وارد لان العوارض الانضمامية والاتصاف بها فرع وجود الموصوف فوجود الجسم سابق على البياض واتصاف الجسم بالبياض فللموصوف
في الخارج مرتبة سابقة على البياض وليس للموصوف بالوجود في الخارج مرتبة سابقة على الوجود لان الوجود ليس صفة انضمامية فقياس العوارض الانضمامية
على الوجود قياس مع الفارق نعم لايستلزم هذا الفرق الا ان لايكون الاتصاف بالوجود اتصافا انضماميا خارجيا الا ان لايكون الاتصاف به اتصافا انتزاعيا
خارجيا ايضا حتى يثبت ان ظرف الاتصاف بالوجود مطلقا هو الذهن واما ما افاده المحقق الدواني في جواب النقض من ان الماهية من حيث هي هي
لابشرط الوجود والعدم لاتوجد في الخارج الا بالوجود العارض وانه ليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود
والعدم ثابتة لها الا في الذهن بخلاف حيثية الاطلاق عن السواد والبياض فان كان مقصوده بهذا البيان انه لما لم يكن
للماهية في الخارج مرتبة سابقة على الوجود لاتكون في الخارج معروضة للوجود فلا يتم بيانه الا اذا ثبت ان كل عارض خارجي

يجب ان يكون لمعروضه مرتبة سابقة عليه في الخارج وذلك ممنوع بل القدر الضروري ان كل عارض خارجي انضمامي يجب
ان يكون لمعروضه في الخارج مرتبة سابقة عليه والوجود الخارجي وان كان عارضا خارجيا لكنه ليس انضماميا فلا يجب ان يكون
لمعروضه مرتبة سابقة عليه والكان مقصوده بيان الفرق بين الوجود وبين الصفات الانضمامية فهو حق الا ان هذا الفرق
لا يوجب الا ان يكون الاتصاف بالوجود انضماميا خارجيا الا ان لا يكون الاتصاف خارجيا اصلا كما هو مدعى هذا المحقق وسيأتي ان شاء الله تعالى
كلام يتعلق بهذا الكلام القول الثاني ما قال العلامة القوشجي من ان ظرف الاتصاف بالوجود المطلق والوجود الخارجي هو نفس الامر فان الوجود في الخارج انما يعرض
المهية من حيث هي هي لا للماهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو المهية الموجودة في الذهن فليس الوجود من
المعقولات الثانية كما زعم القوم ولعل منشأ الاشتباه انهم لما رأوا ان اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف
الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به عقلي وليس كذلك فان اتصاف المهية بالوجود بحسب نفس الامر والموصوف بالوجود هي
المهية من حيث هي هي لا الماهية الموجودة في الذهن وقال ايضا ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يعرض الماهية عند وجودها
في العقل والا لزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض المهية عند وجودها في العقل
بل الوجود المطلق والوجود الخارجي يعرض للماهية في نفس الامر لا في الخارج هذا كلامه ولنا فيه كلام لان الوجود ليس من الصفات
الانضمامية كما عرفت وهذا العلامة معترف بذلك فليس معنى عروضه لشئ الا صحة انتزاعه من ذلك الشئ وكون ذلك الشئ منشأ
لانتزاعه فالوجود الخارجي عارض للماهية الموجودة في الخارج والوجود الذهني عارض للماهية الموجودة في الذهن والوجود
المطلق عارض للمهية الموجودة في نفس الامر ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود الخارجي على نفسه و الوجود المطلق على نفسه
اذ الوجود مطلقا ليس صفة انضمامية حتى يتوقف عروضه على سبق وجود الموصوف به بل هو نفس الصيرورة المنتزعة عن
نفس الماهية بلا زيادة امر عليها ونفس الماهية هي الماهية الموجودة في الذهن او في الخارج او في نفس الامر وليس في
الماهية الموجودة امر زائد على نفس الماهية على ما سبق غير مرة فالاتصاف بالوجود الخارجي اتصاف انتزاعي خارجي و
ان لم يكن كاتصاف الجسم بالبياض من حيث ان البياض صفة منضمة الى الجسم والوجود ليس صفة منضمة الى الماهية
نعم الوجود الخارجي لا يعرض الماهية الموجودة في الذهن فان الماهية الموجودة في الذهن ليست مصححة لان ينتزع عنها
الوجود الخارجي وما قال من ان الموصوف بالوجود الماهية من حيث هي هي ان اراد به ان الموصوف به نفس الماهية
وانها بنفسها بلا امر زائد مصداق له ومنشأ لانتزاعه فمسلم لكن الموصوف بالوجود الخارجي هي نفس الماهية التي هي موجودة
في الخارج فيكون الاتصاف بالوجود الخارجي اتصافا خارجيا وان اراد به ان الموصوف به ومنشأ انتزاعه هي الماهية
من حيث هي هي اعم من ان تكون متقررة في الخارج او في الذهن فذلك في الوجود المطلق مسلم وفي الوجود الخارجي

والذهني ممنوع بل باطل فان المتقرر في الذهن ليس منشأ لانتزاع الوجود الخارجي وكذا المتقرر في الخارج ليس مصححا لانتزاع
الوجود الذهني وما قال من ان الوجود المطلق لا يعرض الماهية عند وجودها في العقل باطل لان الماهية عند وجودها في العقل
مصححة لان ينتزع عنها الوجود المطلق وهذا معنى عروض الوجود للمهية فالوجود المطلق قد يعرض الماهية عند وجودها في الخارج
وقد يعرض الماهية عند وجودها في العقل فالاتصاف به قد تحقق في ضمن الاتصاف الخارجي كما في اتصاف الاعيان بالوجود
وقد تحقق في ضمن الاتصاف الذهني كما في اتصاف الصور بالوجود وبالجملة فكون نفس الامر ظرف الاتصاف بالوجود المطلق
صحيح لكن نفي كون الخارج ظرف الاتصاف بالوجود الخارج غير صحيح واعترض المحقق الدواني على هذا العلامة بوجوه الاول
انه اذا كان اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر فاما في الخارج وهو محال او في الذهن فلخصوص الوجود الذهني فيه مدخل
فيكون من المعقولات الثانية ووجه احالة الشق الاول اعتراف العلامة بان الوجود لا يعرض المهية في الخارج الثاني
على قوله الا لزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها ان اللازم كونها موجودة في العقل قبل قيام وجودها في الخارج لا
ما ذكره وانت تعلم ان معنى كلام العلامة ان الوجود في الخارج لو كان عارضا للمهية عند وجودها في العقل حتى يكون الوجود
الخارجي من العوارض العقلية لزم ان يكون الماهية موجودة في الخارج قبل قيام الوجود الخارجي بها اذ قيام الوجود الخارجي
بها على هذا التقدير انما هو عند وجودها في العقل ووجودها في العقل قد يتاخر عن وجودها في الخارج فيلزم كونها موجودة في الخارج قبل
قيام الوجود بها فان قيل وجود المهيات في العقول العالية مقدم على موجوديتها في الخارج فيجوز ان يكون عروض الوجود الخارجي لها عند وجودها في
العقول العالية فلا يلزم كونها موجودة في الخارج قبل قيام الوجود بها كما قررت قلت ننسوق الكلام في عروض الوجود
الخارجي للعقل الاول فليس قبله عقل حتى يكون موجوديته العقل الاول في الخارج مسبوقة بعروض الوجود الخارجي له
عند وجوده في ذلك العقل فيلزم ان يكون العقل الاول موجودا في الخارج قبل قيام الوجود به على انا نسوق الكلام في
عروض الوجود الخارجي للشخص المادي بما هو مادي فمن المستحيل وجوده في العقل المجرد فلا يتمشى القول بتقدم وجوده في العقل على
كونه موجودا في الخارج وبالجملة فاللازم ما ذكره العلامة لا ما فهمه المحقق ولعل المحقق فهم من كلامه ان مراده ان الوجود في الخارج
لو كان عارضا للماهية عند وجودها في العقل كان فرعا على وجودها بناء على قاعدة الفرعية فيلزم كون المهية موجودة قبل قيام
الوجود بها فاعترض عليه بان اللازم وجودها في العقل قبل قيام وجودها في الخارج فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه بناء على هذا
الفهم اورد عليه ايضا ان مثل المحذور الذي ذكره لازم على تقدير كون الاتصاف بالوجود في نفس الامر ايضا وانت خبير بان هذا انما
يتجه على ما فهمه لا على ما قررنا به كلام العلامة والله اعلم بمراد عباده ومما توهم البعض من ان لبطلان اللازم ممنوع اذ الموجودية ليست
بقيام الوجود بالماهية فيجوز كونها موجودة قبل قيام الوجود في غاية السقوط اذ الكلام في قيام الوجود بمعنى الموجودية وهو منشأ

على اطلاق قيام الوجود على معنى آخر فلا كلام فيه وسيأتي عنقريب تفصيل ذلك الثالث انهم قسموا عوارض المهية الى ثلثة اقسام
الاول ما يكون عارضا لنفس الماهية في نفس الامر بلا مدخلية خصوص احد الوجودين في عروضها الثاني ما يكون عارضا لها
بحسب الوجود الخارجي والثالث ما يكون عارضا لها بحسب الوجود الذهني ولا يمكن عروضه للماهيات في الخارج فلا يكون من القسم الاول
لانه ما يعرض لها اينما وجدت في الخارج او في الذهن ولا من القسم الثاني فتعين ان يكون من القسم الثالث والا لم يكن القسمة حاصرة
وكونه عارضا للماهية من حيث هي هي لا للماهية الموجودة في الذهن بمعنى ان الوجود في الذهن ليس قيدا للموضوع بحيث تصير القضية وصفية لا ينافي
كون عروضه في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني مصحح للعروض نعم يبقى الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فان ذلك لا يقتضي
تقدم الوجود الخارجي عليه وانت تعلم ان هذا الكلام الثالث ايضا مبنيا على اعتراف العلامة القوشجي بان الوجود الخارجي لا يمكن عروضه للماهيات في
الخارج فلا مورد له الا فالحق ان الوجود الخارجي عارض للمهيات في الخارج واما قوله فكونه عارضا للماهية من حيث هي هي الخ فمبني على انه تخيل ان تمام كلام
العلامة موقوف على ان يجعل الوجود الذهني قيدا للمعروض وليس كذلك فان الوجود الخارجي ليس عارضا للماهية من حيث الوجود الذهني سواء جعل الوجود
الذهني قيدا للمعروض او شرطا للعروض بالتشعر به كلامه من ان الوصف في القضية الوصفية يكون قيدا للمعروض غير سديد اذ لا يجب في القضية الوصفية ان يؤخذ
الوصف قيدا للمعروض فان تحرك الاصابع مثلا ثابت لذات الانسان مادام كاتبا لا للانسان المقيد بالكتابة وتجويز كون عروض
الوجود الخارجي في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني مصحح للعروض ليس له معنى لان الماهية من حيث الوجود الذهني ليست مصححة
لانتزاع الوجود الخارجي فليس الوجود الذهني مصححا للعروض واما ما اجاب به معاصره عن هذا الايراد من ان الوجود خارج عن الاقسام
الثلثة للعوارض لانها اقسام لما يكون عارضا في نفس الامر والوجود ليس عارضا للشئ في نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا ففي غاية
السقوط لان هذا الكلام مع كونه خرافا ليس تحته معنى كما سيلوح عنقريب ان شاء الله تعالى لا يصح من قبل العلامة القوشجي لاعترافه بان
الوجود الخارجي عارض للمهيات في نفس الامر فلا بد من اندراجه تحت احد الاقسام الثلثة ثم ان العلامة القوشجي اعتمد في نفي كون الوجود
قائما بالماهية بحسب الخارج على ما سبق نقله من السيد المحقق من ان ثبوت شئ لآخر في الخارج فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا
فذهنا وان خارجا فخارجا وقد سبق منا ان هذا انما يدل على ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية في الخارج فان انضمام شئ
الى شئ فرع ثبوت المنضم اليه البتة واما ان ثبوت شئ لشئ مطلقا سواء كان بمعنى انضمامه اليه وبمعنى صحة انتزاعه منه فرع ثبوت
المثبت له فممنوع بل باطل كيف والقوم يثبتون صفات سابقة على الوجود كالوجوب مثلا على انه لو صح هذه الكلية لزم ان لا يكون
عروض الوجود للماهية بحسب نفس الامر ايضا لان ثبوت شئ لشئ في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم تقدم الوجود على
الوجود في نفس الامر مع ان هذا العلامة قائل لعروض الوجود للماهية في نفس الامر وتجويز ان يكون عروض الوجود الخارجي
للمهية موقوفا على وجودها في الذهن وعروض الوجود لها في الذهن موقوفا على عروض الوجود لها في ذهن آخر وهكذا الى نهاية

ولا يستحيل التسلسل في الاذهان اللامتناهية لجواز ان لا يكون بينها ترتب جزاف لا يستحق ان يصغى اليه لانا نسوق الكلام في عروض
الوجود الخارجي اما ان يكون موقوفا على وجودها سابقا او لا يكون على الثاني بطلت القاعدة الكلية القائلة بفرعية ثبوت شئ لشئ
على ثبوت المثبت له وقد كان بناء الكلام عليها وعلى الاول فاما ان يكون وجودها السابق في الخارج او في الذهن لا سبيل
الى الثاني فتعين الاول فعلى تقدير تسليم تلك القاعدة لا محيد عن لزوم تقدم الوجود الخارجي على نفسه سواء قيل بان قيام الوجود
بالمهية في الخارج او قيل بان قيامه بها في نفس الامر على ان القول بكون موجودية الشئ في الخارج او في ذهن من الاذهان موقوفة
على موجوديته سابقا في ذهن ما ليس تحته معنى لان تعدد الوجودات يستلزم تعدد الموجودات بديهة فالموجود الخارجي ليس هو
الموجود الذهني بعينه ولا الموجود في ذهن ما هو الموجود في ذهن آخر بعينه فالمثبت له للوجود الخارجي ليس يمكن ان يكون هو الموجود
في ذهن ما والمثبت له للوجود في ذهن ما لا يمكن ان يكون هو الموجود في ذهن آخر ومقتضى القاعدة المذكورة هو ان يكون
المثبت له نفسه ثابتا قبل ثبوت الثابت له مع ان هذا التجويز لا يصح من قبل العلامة القوشجي الذي معه الكلام لانه قائل بان
الوجود في الخارج لا يعرض المهية الموجودة في الذهن هذا مع ان لا تناهي للاذهان باطل بالبراهين وتجويز تكثر الوجودات للماهية
الواحدة في ذهن واحد خلاف البداهة الفطرية وما سبق الى بعض الاوهام من ان الموجودية في الخارج غير الاتصاف بالوجود
الخارجي ومقتضى القاعدة هو ان الاتصاف بالوجود فرع وجود الموصوف لا ان موجودية شئ في الخارج فرع ثبوته ليس له معنى اذ الاتصاف
بالوجود الخارجي هو الموجودية في الخارج ولو اخترع للاتصاف معنى آخر فلا كلام فيه وسيأتي تفصيل ذلك عنقريب انشاء الله تعالى
القول الثالث ما افاده المحقق الدواني وهو الذي اكب عليه المتاخرون قال اتصاف شئ بآخر في نحو من الوجود ان وجب
ان يتاخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس الامر والا تقدم على نفسه او
تسلسل وان لم يجب تاخره لم يتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا محيص عن ذلك الا بان
يقال المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف والمهية لا تمتاز بحسب
الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود الذهني ولكن تمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل
ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة الوجود فهي يوجد الماهية في نفس الامر ممتازة بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر وان كان
غير ممتاز عنه بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر اليضا انتهى ثم قال التحقيق ان الوجود مما ينتزعه العقل من الماهية ويصفها
به ومصداق ذلك الوصف هو عين الماهية فان قلت فجميع المنتزعات معقولات ثانية او بعضها وهل يمتاز ما هو منها معقول
ثان عما ليس قلت بل بعضها وهو يكون الاتصاف به بحسب الوجود الذهني ثم لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظائرها
بحسب الوجود الذهني ولا في ان الاتصاف بالعمى والفوقية مثلا بحسب الوجود الخارجي اذ الوجودان شرطان للاتصافين

كما يدل عليه صحة تخلل الفاء لقول وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا او عمى لكن في نفس الوجودين اشكال كما مر اليه اشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشئ على نفسه وان اكتفى بمجرد كونه منتزعا عن الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع عن الماهية الموجودة في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود ان يكون الماهية في ذلك النحو من الوجود غير مخلوط بذلك العارض ونحن نعلم ان الماهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر وكذا في الوجود العقلي مخلوطة به بحسب نفس الامر يمكن للعقل ان ياخذه غير مخلوط بشئ من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف الاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود المهية في نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود مقدم على سائر الاتصافات فيعتبر التقدم ليتم الكلام لانا نقول ظاهر ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم ومن هذا التفصيل تبين ان عروض الوجود في نفس الامر ليس كعروض غيره من العوارض فان ظرف الاتصاف بها مغاير لها بل هو يتقدم عليها بخلاف ظرف الاتصاف به فانه ذاته باعتبار ما كما علم انتهى وقد اختلف الناظرون في كلامه فان اول كلامه ظاهر في ان المعتبر في ظرف الاتصاف بالعارض ان يمتاز المعروض في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف عن العارض فيلزم على ذلك ان يكون ظرف الاتصاف بالانتزاعيات الخارجية كالفوقية والعمى هو الخارج اذ موصوفاتها لا امتياز عنها في الخارج اذ ليس في الخارج موجودان ممتازان الموصوف والصفة ضرورة ان الصفات الانتزاعية لا وجود لها وراء وجود موصوفاتها في الخارج مع ان آخر كلامه نص على ان ظرف الاتصاف بالفوقية والعمى مثلا هو الخارج والظاهر من كلامه الثاني ان المعتبر في ظرف الاتصاف عدم الخلط اى الامتياز بين الصفة والموصوف فيلزم ان لا يكون الاتصاف بالعمى مثلا في الخارج اذ لا امتياز بينه وبين موصوفه في الخارج فان الامتياز الخارجي بين شيئين يستدعي ان يكون لكل منهما وجود في الخارج متمايز عن وجود الآخر فعلم بذلك انه ليس مراده بالامتياز وعدم الخلط ما هو المتبادر منهما فقال بعض ناظري كلامه انه اراد بالامتياز وعدم الخلط ان لا يكون تحصل المعروض وتقومه في ظرف الاتصاف والعروض بذلك العارض ولا شك ان الوجود الخارجي مما لا يمكن تحصل الماهية في الخارج بدونه فلذا لم يجز اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج انتهى ولعل هذا مرامه شارح في الحاشية المعلقة على قوله وان كان ظرف الاتصاف بها هو الذهن حيث قال قال المحقق الدواني ما حاصله ان المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف ومن ههنا يقال ان المهية لا تتصف بالوجود مطلقا الا في ظرف الخلط والتعرية اذ في غيره لا تتميز المهية عن الوجود والمراد بتميز ان يكون الموصوف بحيث لو فرض تعريته عن الوصف لم يكن هذه التعرية

Nafseislam
WWW.NAFSEISLAM.COM

بطلانه فی نفسه انتهی اذ حاصله ان المراد بالتميز ان لا يكون تحصل الموصوف فی ظرف الاتصاف بذلك العارض حتى لو فرض تعريته
عن العارض لم يكن هذه بطلانه فی نفسه وبناء على هذا قال فی مبحث التصديقات ان اتصاف المهية بالوجود نحو مما لا يتميز
عنها فی ظرفه انتزاعی ذهنی اذ ليس فی بعض خصوص حال بها يصح انتزاعه عنها بل هناك خلط بحت لان الاتصاف
ليستدعی التميز فی ظرفه بين الصفة والموصوف بمعنى انه يكون فی ظرف الاتصاف بحيث لو فرض انتزاع الوصف عنه لم يلزم
بطلانه فيه والماهية بالقياس الى الوجود وكل ما تحصلها به فی ظرف ليست كذلك فی ذلك الظرف نعم هی كذلك فی
الذهن لتحصلها بالوجود الذهنی فهو ظرف اتصافها به اتصافا انتزاعيا انتهی وقال بعضهم ان المحقق اراد بعدم الخلط ان
يكون الموصوف فی مرتبة من مراتب ذلك الوجود الذی جعل ظرف الاتصاف مجردا عن الوصف عاريا عنه غير موصوف
كما فی اتصاف الجسم بالسواد والعمی فانه يكون فی مرتبة من مراتب وجوده الخارجی مجردا عن السواد والعمی غير موصوف
بهما بخلاف الاتصاف بالوجود اذ ليست الماهية فی مرتبة من مراتب الوجود الخارجی مجردة عنه غير موصوفة به فلا يكون ظرف
الاتصاف به هو الخارج هذا كله ما افاده المحقق الدوانی واتباعه ولنا فيه كلام اما اولا فلان المحقق نفسه حقق ان الاتصاف
بالوجود انتزاعی وحقق ان ظرف الاتصاف هو ان يكون الموصوف بحيث يصح انتزاع الصفة عنه قال فی موضع من الحاشية
القديمة معنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف فی احدهما منشاء لصحة انتزاع العقل ذلك
الاتصاف منه بل ان يكون الموصوف باعتبار هذا النحو من الوجود هو الواقع الذی يعتبر مطابقة الحكم او لا مطابقته له انتهی
فقد تحقق باعترافه ان ظرف الاتصاف بالوجود هو ظرف مطابق الحكم به ومنشاء صحة انتزاع الاتصاف به وقد عرفت ان
مطابق الحكم بالوجود ومنشاء انتزاعه ومنشاء صحة انتزاع الاتصاف به هو نفس الماهية المتقررة فی الخارج او فی الذهن وهذا
المحقق معترف بذلك ايضا حيث قال فی موضع من الحاشية القديمة التحقيق انه ليس فی الخارج مثلا الا الماهية من
دون ان يكون هناك الامر المسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به ومطابق الحكم
ومصداقه هو عين تلك المهية العينية كما ينتزع من زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له فی الواقع مع ان
مصداق الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد وقس عليه الموجود فی الذهن انتهی فلما اعترف هذا المحقق بان ظرف الاتصاف
هو ظرف مصداقه ومطابق الحكم به وظرف مصداق الموجودية فی الخارج اعنی المهية الموجودة فی الخارج والهوية العينية
هو الخارج فلا سبيل له الى انكار كون ظرف الاتصاف بالوجود الخارجی هو الخارج واما ثانيا فلانه ان اراد باشتراط التميز
وعدم الخلط بالوجود فی الوجود الذی هو ظرف الاتصاف به ما هو المتبادر منه اعنی ان يكون المعروض والعارض فی ظرف
الاتصاف موجودين متمايزين لزم ان لا يكون ظرف الاتصاف بالفوقية والعمی وسائر الانتزاعيات هو الخارج كما ههنا

WWW.NAFSEISLAM.COM

عليه فان اراد به ان لايكون تحصل المعروض وتقومه فى ظرف الاتصاف والعروض بالعارض وان يكون المعروض بحيث لو فرض تعريته عن العارض فى ظرف الاتصاف لم يلزم بطلانه فى نفسه لان يكون الموصوف فى مرتبة من مراتب الوجود الذى هو ظرف الاتصاف مجردا عن الوصف على اختلاف فى تفسير كلامه لزم ان لايكون ظرف اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة التى هى عندهم شريكة لعلة الهيولى هو الخارج اذ تحصل الهيولى وتقومها فى الوجود الخارجى بالصورة المطلقة بحيث لو فرض تعرى الهيولى عنها لزم بطلانها فى نفسها ولا يعقل مرتبة من مراتب الوجود الخارجى للهيولى يكون الهيولى فى تلك المرتبة عارية عن الصورة المطلقة غير موصوفة بها واللازم باطل ضرورة ان اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة اتصاف خارجى وما قال هذا المحقق من ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة متقدم على وجودها الخارجى وان كان متاخرا عن وجودها الذهنى وهذا الاتصاف ليس فى الخارج واتصافها بالصورة من حيث انها متعينة متاخر عن وجودها انتهى ومحصله رجع الى التزام ان اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة اتصاف ذهنى فى غاية السقوط لان المشائية قد نصوا على ان الصورة المطلقة فى الخارج شريكة لعلة الوجود الخارجى للهيولى وان الهيولى والصورة المطلقة متلازمتان فى الوجود الخارجى وان هذا التلازم انما هو لاجل كون الصورة المطلقة شريكة لعلة الهيولى وكون الهيولى علة قابلة لما يلزم وجود الصورة كالتناهى والتشكل وان الهيولى امر بالقوة لا تحصل الا بالصورة المطلقة وظاهر ان كل ذلك ليس الا بحسب الوجود الخارجى وكذا ما قال هذا المحقق فى موضع آخر من ان علة الهيولى نفس الصورة المطلقة واتصاف الهيولى بها متاخر عن الهيولى لا يجدى فى هذا المقام نفعا لان الهيولى اما ان تكون متصفة بالصورة المطلقة التى هى علة لها فلا يكون للهيولى فى الخارج مرتبة يكون هى غير مخلوطة فيها بالصورة فلا يكون الاتصاف بها خارجيا او لا تكون متصفة بها فتكون الصورة المطلقة غير حالة فى الهيولى اذ لو حلت فيها كانت صفة لها فلا يكون الصورة الخاصة ايضا حالة فيها لما حققنا فى شرح كتابنا الموسوم بالجوهر الغالى فى تحقيق الجنس العالى من ان حلول الهوية الشخصية فى محل عبارة عن حلول الطبيعة المرسلة فيه والبعض المشائية قالوا بان حلول الصورة الجسمية فى الهيولى انما هو لحاجتها الذاتية بنفس طبيعتها اليها فلا احتمال لان يكون طبيعة الصورة موجودة بوجود الٰهى قائمة بنفسها والصورة الخاصة قائمة بالهيولى موجودة فيها بوجود فردانى كما جوزه مولٰنا خاتم الحكماء قدس الله سره ولهذا المقام تفصيل تضيق عنه هذا المبحث فظهر انه لا سبيل الى انكار اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة ولا الى انكار كون اتصاف الهيولى بها اتصافا خارجيا الا ان يقال من قبل المحقق فى جواب هذا الايراد الثانى ان اشتراط امتياز المعروض عن العارض وعدم الخلط فى ظرف الاتصاف انما هو فى الاتصاف الانتزاعى واتصاف الهيولى بالصورة اتصاف انضمامى والتمايز بين الموصوف والصفة فى الوجود فى الاتصاف الانضمامى ينوب مناب عدم الخلط كما توهم لبعض المتاخرين من ان

اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة انتزاعي ليس له معنى اذ لا معنى لانتزاع الصورة المطلقة عن الهيولى لتمايز وجوديهما واما
ثالثا فلما افاده مولانا خاتم الحكماء من انه ان كان مقصوده انا نصطلح على ان الاتصاف هو ان يكون الموصوف في ظرف الاتصاف
غير مخلوط بالوصف فلا مشاحة في الاصطلاح لكن الاصطلاح لا يغني شيئا اذ لا يلزم منه ان يكون الحكم بالوجود الخارجي حكاية
عن ظرف الذهن حتى يكون القضية المعقودة به ذهنية كما يزعمه هذا المحقق اذ هذا اللحاظ التحليلي ليس محكيا عنه ومطابقا
لهذا الحكم بل مطابقه هي الحقيقة الموجودة في الخارج وان كان مقصوده ان ظرف الاتصاف بالمعنى الذي ذكر هو المحكي عنه
للقضايا فذلك ممنوع بل باطل فان هذه الملاحظة التحليلية انما هي في مرتبة الحكاية واما رابعا فلانه لا يدري ما الباعث
على اشتراط الامتياز وعدم الخلط بين الموصوف والصفة في ظرف الاتصاف حتى احتيج الى التكلفات السمجة لجعل ظرف
الاتصاف بالوجود هو الذهن فان توهم انه لما كان الاتصاف عبارة عن ان يصف العقل الماهية بالوجود فما لم يصفها
العقل بالوجود ولم تكن متصفة به فلا محالة يجب ان يلاحظ العقل الماهية مجردة عن الوجود والوجود متمايزا عن الماهية حتى يصفها
به فلذلك ارتكب الاشتراط المذكور قلنا الكلام في الاتصاف بالوجود بمعنى الموجودية ولا ريب في انه لا مدخل فيه لوصف العقل
واما الاتصاف بالمعنى الذي ذكر فهو امر اعتباري اصطلاحي لا مشاحة فيه ولا نزاع وسياتي تفضيح هذا التوهم مفصلا ان شاء الله
تعالى وان توهم ان الاتصاف حقيقة هو انضمام الصفة الى الموصوف الخالي عنها والعقل يحكم بان الخلو عنها لا بد وان يكون
سابقا بالمرتبة على انضمامها وظرف الاتصاف هو ظرف الاطلاق والخلو فان كان للموصوف في الخارج مرتبة وجود يكون
هو خاليا عنها في تلك المرتبة كان ظرف الاتصاف بها تلك المرتبة من الوجود والا يكون ظرف الاتصاف بها المرتبة
السابقة عليها التي هي مرتبة الخلو عنها قلنا كون الاتصاف عبارة عن انضمام الصفة الى الموصوف مطلقا ممنوع بل هو قسم
من الاتصاف وذلك القسم لا يتحقق فيما نحن فيه وما يتحقق فيما نحن فيه هو القسم الآخر من الاتصاف وهو ان يكون الموصوف منشأ لصحة
ان ينتزع عنه الصفة وهو لا يستدعي ان يكون للموصوف مرتبة يكون هو فيها خاليا عنها على ان الاتصاف لما كان عبارة
عن انضمام الصفة الى الموصوف الخالي عنها فمرتبة الانضمام احق بان تجعل ظرف الاتصاف من مرتبة الخلو والاطلاق اذ
ليست الصفة ولا الاتصاف في تلك المرتبة حتى يكون تلك المرتبة هي ظرف الاتصاف بها وسياتي لذلك زيادة توضيح
واما خامسا فلانه ان اراد بكون ظرف الاتصاف بالوجود هو اعتبار العقل وملاحظته ان الماهية تكون موجودة في الخارج
وفي نفس الامر باعتبار العقل وملاحظته فذلك ظاهر البطلان اذ لا مدخل لاعتبار العقل وملاحظته في موجودية الحقائق في
الخارج ونفس الامر بديهة وان اراد به عقد الاصطلاح على تسمية الملاحظة التي يكون الماهية فيها غير مخلوطة بالوجود بظرف
الاتصاف والا كان اتصاف المهيات بالوجود في الواقع غير متعلق بهذه الملاحظة وهذا الاعتبار ولا متوقف عليهما فنع

ان هذا ليس له جدوى لا يتصور على هذا النزاع المشهور من ان اتصاف شيء بشيء في اي ظرف هو فرع ثبوت الموصوف في ذلك
الظرف او مستلزم له في ذلك الظرف اذ على هذا التقدير يكون اطلاق ظرف الاتصاف على هذه الملاحظة بمجرد الاصطلاح ويكون
الحقائق موجودة في الواقع والخارج متصفة بالوجود في ظرف الخارج ونفس الامر وان لم يسم الواقع والخارج بظرف الاتصاف
وهذا الايراد كانه راجع الى الثالث مما سلف وسادسا فلانه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الواجب سبحانه متصفا بالوجود اصلا اذ لا يعقل
تعريه عن الوجود الخارجي في شيء من الظروف واما ملاحظة بعض وجوه ذاته الحقة المقدسة غير مخلوط بالوجود فلا يغني شيئا
اذ الكلام في ظرف اتصاف ذاته المقدسة بالوجود فان قلت الوجود عينه سبحانه فلا اتصاف هناك قلت الكلام في الوجود
المصدري المشترك وهو ليس عينا لشيء من الحقائق فضلا عن الحقيقة الحقة المقدسة المتعالية واما سابعا فلان العروض
كما يعترف به هذا المحقق منحصر في الانضمامي والانتزاعي فالماهية المعراة عن الوجود الخارجي في الملاحظة لو كانت معروضة للوجود
الخارجي في الملاحظة فاما ان يكون الوجود الخارجي منتزعا عنها او منضما اليها وظاهر ان الوجود الخارجي لا ينتزع عن الماهية
الموجودة في الملاحظة لانها ليست موجودة في الخارج فبطل الشق الاول ومعنى الوجود الحاصل في العقل قائم بالعقل لا
بالمهية الموجودة في الملاحظة فليست الماهية الموجودة في الملاحظة معروضة للوجود الخارجي ومتصفة به واما ثامنا فلان التعري
عن جميع العوارض ليس بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن واختراعه فلو كان ظرف اتصاف المهية بالوجود هذا الاعتبار
الاختراعي كان اتصافها به اختراعيا غير مطابق لنفس الامر فان قيل ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة التي يعتبر فيها الماهية
مجردة عن ذلك الوجود الخاص وان كانت مخلوطة بنحو آخر من الوجود في نفس الامر والتجرد عن جميع العوارض وان لم يكن بحسب
نفس الامر لكن التجرد عن بعضها ممكن بحسب نفس الامر فلا يلزم من كون ظرف الاتصاف تلك الملاحظة التي اعتبرت فيها الماهية
مجردة عن الوجود الخاص كون الاتصاف اختراعيا غير مطابق لنفس الامر قلنا هذا مع انه لا يصلح توجيها لكلام المحقق لانه مصرح
بتعري المهية في تلك الملاحظة عن جميع العوارض لا يجدي نفعا لان التجرد عن الوجود الخاص ايضا انما هو بحسب اعتبار
الذهن الماهية مجردة عن الوجود الخاص لا لتصيير مجردة عنه في نفس الامر فاما ما قيل من ان ظرف اتصاف المهية بالوجود المطلق
في نفس الامر لا يمكن ان يكون تلك الملاحظة التي اعتبرت المهية فيها مجردة عن الوجود الخاص لان التجرد عن الوجود الخاص
وان جاز بحسب نفس الامر لكن التجرد عن الوجود المطلق لا يجوز بحسب نفس الامر فساقط لان التجرد عن الوجود الخاص والتجرد
عن الوجود المطلق كلاهما سيان في عدم كونهما بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن فقط فان قيل من قبل المحقق ان هذا
الاعتبار الذي حكم بكونه اختراعيا متحقق في نفس الامر ونحو من انحاء وجود الماهية فيكون الاتصاف الذي في هذا الاعتبار ظرفه
واقعيا لا اختراعيا غير مطابق لنفس الامر قلت لهذا الاعتبار ولهذه الملاحظة جهتان جهة ان هذه الملاحظة نحو من انحاء

الوجود في نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصها وجهة خصوص تلك الملاحظة فهي بالجهة الاولى واقعية ونحو من انحاء وجود
المهية في نفس الامر وليست ظرفا للاتصاف بالمعنى الذي يزعمه هذا المحقق اذ المهية الموجودة في الملاحظة بهذه الجهة غير معراة
عن جميع العوارض ولا عن الوجود بل هي مخلوطة بالوجود اللحاظي وهي بالجهة الثانية ظرف للاتصاف بالمعنى الذي زعمه
اذ الماهية في الملاحظة بهذه الجهة معراة عن جميع العوارض حتى عن هذه الملاحظة لكنها من هذه الجهة ليست من انحاء نفس
الامر بل هي من هذه الجهة من اعتبارات الذهن وتعملاته واما تاسعا فلان المحقق قال في هذا المقام بعد نقل عن معاصره
ما اورده هو على ذلك من ان صحة الانتزاع ليست ثبوتا ولا اتصافا ان صحة الانتزاع تدل على ثبوت الوصف للموصوف
في نفس الامر وان لم يكن الوصف موجودا في الخارج فمعنى الاتصاف ثبوت الوصف للموصوف سواء كان في الخارج او
في نفس الامر وصحة الانتزاع تدل على الثبوت في نفس الامر ولذا صرحنا في عدة مواضع بان هذا النحو من الاتصاف يرجع الى
صحة الانتزاع ولم نقل انه عين صحة الانتزاع والفطرة شاهدة بان الموجود له نحو اتصاف بالوجود والاعمى له نحو اتصاف بالعمى
هذا خلاصة كلامه ولا ريب في ان الوجود الخارجي منتزع عن الهوية الخارجية فصحة انتزاعه عنها تدل على ثبوت الوجود لها
في الخارج وهذا هو معنى الاتصاف باعترافه فكيف لا يكون الخارج ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي واما عاشرا فلان مرتبة
المهية المعراة عن جميع العوارض التي جعلها هذا المحقق ظرفا للاتصاف بالوجود تحتمل معنيين الاول مرتبة المهية المعروضة للعوارض
السابقة على جميع العوارض ضرورة ان العارض لا يكون في مرتبة المعروض فالمهية المعراة عن جميع العوارض بهذا المعنى عبارة
عن نفس المهية وهي كما انها موجودة في الملاحظة والذهن موجودة في الخارج ومتصفة في الخارج بالوجود فلا معنى لنفي اتصافها
في الخارج بالوجود ولا ينافي اتصافها في الخارج بالوجود سبقها على الوجود سبق المعروض على العارض والمنتزع منه على المنتزع
الثاني مرتبة الماهية التي اعتبر فيها التجرد والتعري عن جميع العوارض فهي عبارة عن المهية المجردة التي هي من المتخيلات
العقلية فلا معنى لجعل هذه المرتبة ظرفا للاتصاف بالوجود وبالجملة فكلام هذا المحقق في هذا المقام لا يحصل معناه ولا يفهم مغزاه
ولعل امعان النظر فيه يفضي الى وجوه اخر من الاختلال تركناها لاهلها ثم انا قد اشرنا في خلال ذكرنا لاقوال هذا المحقق الى اقوال
اخر لاتباعه كانها مستنبطة من كلامه واشرنا اجمالا الى وجوه فسادها فعلينا ان نذكرها تفصيلا ونبين ما يتعلق بها جرحا وتعديلا فنقول
تخيل بعض المتاخرين ان الاتصاف والعروض عبارة عن انضمام الوصف الى الموصوف والوجود ليس منضما الى الماهية في
الخارج اذ ليس في الخارج الا المهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود ويعتبره وصفا لها فيكون ظرف اتصاف المهية
بالوجود وعروض الوجود لها هو لحاظ العقل مع هذا التخييل باطل اما اولا فلما عرفت من ان ظرف الاتصاف هو ظرف مصداقه المحكي
عنه لا ظرف الحكاية ولحاظ العقل ظرف الحكاية لا المحكي عنه واما ثانيا فلان ما ذكر جار في جميع الانتزاعيات والعدميات الحقيقية

لانها غير منضمة الى موصوفاتها فى الخارج فيكون انضمامها اليها فى لحاظ العقل فيلزم ان يكون ظرف الاتصاف بها هو الذهن واما
ثالثا فلانه يستلزم ان يكون ظرف عروض لوازم الماهية هو الذهن اذ لا انضمام لها الى الملزومات لا فى لحاظ الذهن اما رابعا فلان
المقصود ان كان تجديد اصطلاح فلا يجدى وان كان ان اللحاظ التحليلى مطابق للقضية القائلة الماهية موجودة فصريح البطلان و
اما خامسا فلان الوجود غير منضم الى موصوفه اصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن لا فى اللحاظ التحليلى فانه قبل ان ينتزع ليس وجود
حتى ينضم الى شئ وبعد الانتزاع قائم بالعقل لا بما يصف وان اريد بالانضمام الحكاية بكونها موجودة فهذا ليس من الاتصاف فى شئ وتوهم بعضهم ان الاتصاف
بالوجود عبارة عن ان يصف العقل الماهية بالوجود فاتصاف الشئ بالوجود انما يكون فى الذهن وليس موجودية الاشياء باتصافها بوجود انها اذ من المعلوم
بالضرورة انه ليس لتصورنا وجود زيد ووصفنا زيدا بالوجود مدخل فى موجودية زيد بل موجودية الاشياء بتاثير الفاعل او لصحة انتزاع
الوجود لا باتصافها بالوجود وهذا كما قيل سخيف جدا فان الموجودية ليست الا الاتصاف بالوجود لا بمعنى ان الاتصاف بالوجود
سبب للموجودية بل انه عينها ولعل هذا القائل المتوهم قد اشتبه عليه الاتصاف بالوصف الذى هو فعل الذهن ولم يدر ان الاتصاف
بهذا المعنى لا يكون الا فى الذهن فاى معنى لما ذكروا ان الاتصاف فى كل ظرف يتوقف على ثبوت الموصوف فى ذلك الظرف
ام لا والية الاتصاف بهذا المعنى موقوف على ثبوت الموصوف والصفة معا فى الذهن لتوقف وجود النسبة على وجود طرفيها بداهة
فلا معنى لما قالوا من ان وجود الموصوف فى ظرف الاتصاف ضرورى دون وجود الصفة وكون موجودية الاشياء بتاثير الجاعل
لا ينافى كون الموجودية عين الاتصاف بالوجود واما قول هذا القائل المتوهم اذ من المعلوم بالضرورة الخ فانما يدل على ان ظرف
الاتصاف بالوجود ليس هو الذهن لا على ان الاتصاف بالوجود غير الموجودية بل يدل على ان الاتصاف بالوجود ليس عبارة
عما توهمه اما ما اورد عليه من انه اذا لم يكن لتصورنا مدخل فى وجود زيد فى الخارج لا يلزم ان لا يكون لوجوده الذهنى مطلقا مدخل
فيه لجواز ان يكون وجوده الخارجى موقوفا على وجوده فى المبادى العالية فساقط لما مر من انه لا مدخل فى اتصاف الاشياء بالصفات
الانتزاعية لوجود الصفات فى ذهن ما عاليا كان او سافلا فالوجه فى توهين هذا القول ما ذكرناه وبالجملة فلا كلام فى الاتصاف بالمعنى
الذى توهمه هذا القائل فالكلام فيه معزل عما نحن فيه ولا يوجب كون الاتصاف بهذا المعنى فى الذهن ان يكون الوجود الخارجى من المعقولات
الثانية التى لخصوص الوجود الذهنى مدخل فى عروضها والاتصاف بها وان لا يكون القضية المعقودة به قضية خارجية على ان هذا القول
قريب مما تخيله بعض المتاخرين فيبطله ما اوردنا عليه وتوهم الشارح تحقيقه لصاحب الافق المبين ان اتصاف الماهية بالوجود ونظائره مما
لا تميز عنه الماهية فى ظرف انتزاعى ذهنى اوليس فى الاعيان خصوص حال بها يصح انتزاعه عنها بل هناك خلط بحت والاتصاف يستدعى التميز
فى ظرفه بين الموصوف والصفة الى آخر ما نقلنا عنه سابقا وانت تعلم انه ان اراد انه ليس فى الاعيان خصوص حال زائدة على الماهية الاخصة
بها بعد تقررها بها يصح انتزاع الوجود عن المهية فمسلم اذ مصحح انتزاع الوجود الخارجى نفس الماهية لا امر زائد عليها انضمامى او انتزاعى لكن لا يلزم

من ذلك ان لا يكون مصحح انتزاع الوجود ومنشاءه ومطابق الحكم به امرا عينيا وان يكون مصحح انتزاعه خصوص الوجود الذهني حتى يكون الاتصاف
به انتزاعيا ذهنيا ولا يكون القضية المعقودة به خارجية اذ مصحح انتزاع الوجود الخارجي ومصداق الاتصاف به نفس الماهية والهوية المتقررة في
العين من دون ان يكون فيه مدخل للوجود الذهني وملاحظة الذهن فكما ان منشاء انتزاع الفوقية والعمى امر عيني ولذا كان الاتصاف بهما
انتزاعيا خارجيا كذلك منشاء انتزاع الوجود الخارجي امر عيني والاتصاف به انتزاعي خارجي غاية الامر ان منشاء انتزاع الفوقية والعمى الحقيقة العينية
مع امر زائد على سنخ جوهرها ومنشاء انتزاع الوجود الخارجي نفس الحقيقة المتقررة في الخارج بلا امر زائد وهذا الفرق لا يوجب ان يكون الاتصاف
بالفوقية والعمى اتصافا خارجيا ولا اتصاف بالوجود الخارجي ذهنيا ولو اصطلح على تسمية الاتصاف بصفة انتزاعية يكون منشاء انتزاعها الحقيقة
الخارجية مع امر زائد انتزاعيا خارجيا وعدم تسمية الاتصاف بما يكون منشاء انتزاعه نفس الحقيقة الخارجية بلا امر زائد خارجيا فلا مشاحة
في الاصطلاح الا ان الاصطلاح لا يغني شيئا وان اراد انه ليس في العين منشاء صحة انتزاع الوجود الخارجي فذلك باطل اذ مصحح انتزاعه
نفس الحقيقة المتقررة في العين واما قوله بل هناك خلط بحت فلا يجديه شيئا اذ الوجود لما كان انتزاعيا كان مصداقه في الخارج نفس الماهية
كما حققناه فيما سبق فليس في الخارج الا نفس الماهية من دون ان يكون هناك امر آخر مسمى بالوجود وهذا هو المعنى بان في الخارج
خلطا بحتا وهذا هو المصحح لانتزاع الوجود الخارجي عنها فالخلط البحت في الخارج مصحح لكون الاتصاف بالوجود خارجيا لا انه ينافيه كما
زعم واما قوله الاتصاف يستدعي التميز في ظرفه بين الصفة والموصوف ففيه ان ذلك في الاتصاف الانضمامي مسلم واما في الاتصاف الانتزاعي
فغير مسلم بل باطل كيف لو كان الصفة ممتازة عن الموصوف في ظرف الاتصاف لم يكن وجودها في ظرفه بعين وجود موصوفها بل كان
وجودها متحازا عن وجود موصوفها في ظرف الاتصاف فلم يكن الصفة منتزعة عن الموصوف في ظرف الاتصاف بل منضمة اليه فيه فلا
يكون الاتصاف انتزاعيا هذا خلف واما قوله بمعنى انه يكون في ظرف الاتصاف بحيث لو فرض انتزاع الوصف عنه لم يلزم بطلانه في
نفسه فان اراد لو فرض انتزاع الوصف فرض ان ينتزع العقل منه الوصف فظاهر انه لا يلزم من انتزاع العقل معنى الوجود عن الحقائق الموجودة
بطلانها في نفسها وان اراد به فرض نزع الوصف عنه وتعرية الموصوف عن الوصف فمسلم ان الوجود اذا سلب عن موصوفه كان
ذلك بطلانا له في نفسه لكن لا يلزم من ذلك الا ان الوجود منتزع عن نفس الماهية بلا امر زائد لا ان الاتصاف به ليس خارجيا واما قوله و
المهية بالقياس الى الوجود وكل ما يحصلها به فلا يغنيه شيئا لان غايته ان الوجود ونظائره مصداقها ومصحح انتزاعها نفس الماهية
فلا يتجرد الماهية عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون الموصوف بها المهية الموجودة في الذهن حتى يكون الاتصاف بها انتزاعيا ذهنيا
واما قوله نعم هي كذلك في الذهن ففيه انها وان كانت في الذهن متعرية عن الوجود الخارجي ونظائره متحصلة بدونها لكن مجرد التعري
عن الصفة لا يكفي للاتصاف بالصفة بل لا بد للاتصاف بالصفة من التلبس بها والماهية المتعرية عن الوجود الخارجي ونظائره
الموجودة في الذهن ليست متلبسة بالوجود الخارجي لانها ليست موجودة خارجية فلا معنى لاتصافها بالوجود الخارجي اذ الاتصاف

بالوجود الخارجي هو الموجودية في الخارج وهذا كله ظاهر مما تقول لديك وتكرر عليك وقد تعود الشارح بانتحال كلمات صاحب الافق المبين
من دون ان يتامل فيها كما تعود صاحب الافق المبين بجمع الفاظ خزلة من دون تدبر في معانيها فيهذي ويهذر ويعجب بنفسه ويتكبر
ويزري باهل العلم ويتسخر نعوذ بالله من ذلك كله والله ولي العصمة والتوفيق وقال الفاضل آقا حسين الخوانساري ان الاتصاف الواقعي
عبارة عن ثبوت شيء لشيء في الواقع فلا بد من ان يكون المثبت له خاليا عن الثابت في الواقع وهذا الخلو هو المعبر عنه بالاطلاق وهذا الا
وان كان بحسب اعتبار العقل لكن لا بد من ان يكون واقعيا مطابقا لنفس الامر كيف وحكم العقل بثبوت امر لامر في الواقع ليس الا لانه يجده متحا
في الواقع منضما اليه شيء آخر وما ذلك الا الاطلاق الواقعي ولو كان ذلك بمجرد اختراع العقل وتعمله كان الثبوت ايضا بمجرد اختراع العقل
وتعمله والمفروض خلافه ثم انه قسم الاتصاف الى ثلثة اقسام الاول الذي يكون متاخرا عن احد الوجودين او الوجودين معا فيكون
الموصوف بحسب وجوده مقدما على هذا النحو من الاتصاف فيكون الاطلاق والعروض في ظرف الوجود فيكون ظرف الوجود هو ظرف
الاتصاف الثاني الاتصاف الذي يكون مقدما على الوجود كالاتصاف بالصفات السابقة على الوجود فظرف هذا الاتصاف لا ينبغي
ان يجعل ظرف هذا الوجود لان مرتبة الاطلاق والعروض كليهما مقدمة على الوجود فلا ينبغي نسبة الظرفية اليه بل ظرف هذا الاتصاف
هو نفس الامر لان مرتبة الاطلاق والعروض كليهما واقعية في نفس الامر فينسب الظرفية الى نفس الامر ولا يستدعي ذلك الا الاتصاف الواقعي
تقدم وجود الموصوف عليه في الواقع لان فرعية الاتصاف لثبوت الموصوف غير مسلمة بل غاية الامر الاستلزام وهو حاصل
ولو اصطلح احد على تسمية هذا الاتصاف اتصافا عقليا وجعل ظرفه الذهن بناء على ان الاطلاق والعروض فيه باعتبار العقل وان كان
واقعيا فلا مشاحة فيه بشرط ان لا يتوهم ان الاتصاف في الواقع موقوف على اعتبار العقل وثبوت الموصوف فيه واستلزام لان
العروض انما يتحقق بسبب كون الموصوف في العقل فانه توهم فاسد وليس معنى كونه عقليا الا ان العقل يعتبره اعتبارا مطابقا للواقع
فالاتصاف حقيقة انما هو في الواقع سواء اعتبره عقل اولا والوجود الذي هو لازم الاتصاف هو الوجود الخارجي ولا حاجة الى وجود
آخر في العقل ولو سمي هذا الاتصاف خارجيا بناء على ان الوجود اللازم للاتصاف خارجي لم يكن بعيدا ايضا الثالث الاتصاف
الذي لا يكون مقدما على الوجود ولا متاخرا عنه كالاتصاف بالوجود وما في مرتبته فظرف الخلو والاطلاق هو الواقع وظرف العروض
هو الوجود فان اعتبرنا جانب الاطلاق جعلنا ظرف الاتصاف هو ظرف الاطلاق وهو نفس الامر وان اعتبرنا جانب العروض
فظرف هذا الاتصاف هو هذا الوجود وهو اولى اذ الاتصاف حقيقة هو العروض ولو اصطلح على تسمية هذا الاتصاف ذهنيا وجعل مثل
هذه الصفات من المعقولات الثانية فلا مشاحة فيه مع رعاية الشرط المذكور ولو جعل الاتصاف بالوجود الخارجي خارجيا بناء
على ان الوجود اللازم للاتصاف وجود خارجي لم يكن تبعيدا ايضا وبالجملة فكون شيء ظرفا للاتصاف ليس امرا عقليا واقعيا بل
يرجع آخر الامر الى الاصطلاح والامر فيه سهل بعد ما تيقنت ان جميع الاتصافات الغير المخترعة سوى ما اشترط بخصوص الوجود

الذهني كالاتصاف بالموضوعية والمحمولية متحققة في الواقع وان لم يعتبرها العقل وانها لا تتوقف على وجود الموصوف بل تستلزمه لتوقف
الامكان في خصوص بعض المواد هذا كلامه ملخصا قال مولانا خاتم الحكماء قدس الله سره انه ان اراد بخلو الموصوف عن الصفة في الواقع
ان لا يكون الصفة عينه ولا ذاتيا له فهذا المعنى متحقق في الاتصاف بالوجود الخارجي ووجوبه ولا ريب في ان الماهية في الخارج بحيث
يصح انتزاع الوجود الخارجي ووجوبه منها وهذا هو العروض فيكون الاتصاف في الخارج قطعا وينعقد به القضية خارجية وكون الاتصاف
في نفس الامر لا ينافي هذا لان الخارج ايضا من انحاء نفس الامر بل هو النحو الاتم منها وان اراد بالخلو ان لا يعرض له الصفة في نفس الامر
فهذا باطل والا كان عروض الصفة له فيها اجتماع النقيضين ثم الكلام في الاتصاف الذي هو مطابق صدق القضية ولا ريب في
ان مصداق الوجود الخارجي هو التقرر الخارجي فيكون القضية المعقودة به قضية خارجية وعقد الاصطلاحات لا يغني من الحق
شيئا انتهى كلامه الشريف وظاهر انه لا يتوجه اعتراضا على ما ذكره الخوانساري اذ ليس فيه مواخذة على شيء مما ذكره ولعله لا ينكر
صدق القضية المعقودة بالوجود الخارجي خارجية نعم يرد على الخوانساري ما سنتلو عليك عنقريب ان شاء الله تعالى القول الرابع
ما توهمه الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني من ان الوجود المصدري ليس عارضا للشيء في نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا
وان الماهيات لا تتصف بالوجود الا في اعتبار العقل الغير المطابق لما في نفس الامر وان موجودية الماهيات ليس اتصافها بالوجود
بل موجوديتها هو اتحادها مع مفهوم الموجود الذي هو معنى بسيط يعبر عنه بهست وان الوجود مقدم على فعلية الماهيات كل ذلك لان
ثبوت شيء لشيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له قال في حواشي شرح التجريد ان العروض على نحوين احدهما بحسب نفس الامر بان
يكون فيها امر قائم بآخر سواء كان في الخارج او في الذهن او احدهما في الخارج والآخر في الذهن كالعلم القائم بالذهن والثاني بحسب الاعتبار
الذهني بان يكون الموصوف اذا اعتبره العقل بذاته ولم يعتبر معه غيره يجده في هذه المرتبة خاليا عن الصفة ثم يجده بعد هذه المرتبة
موصوفا بها والوجود قد يراد به المعنى المصدري وقد يراد به مفهوم الموجود تسامحا ولا يجوز عروض شيء منهما للماهية في نفس الامر لان
عروض شيء لآخر وثبوته له فيها فرع ثبوته فيكون للماهية ثبوت قبل ثبوتها هذا خلف وايضا مفهوم الموجود متحد مع الماهيات في نفس الامر
والمتحدان يمتنع ثبوت احدهما للآخر حيث اتحدا ولا عروض للمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد
الماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجدها ح موجودة ولا يلزم من ذلك
قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني
حيث يجد العقل الماهية اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة عارية عنه ويجدها في المرتبة الثانية عارضا لها ولذا الحكم بانه عرض عام هذا كلامه
واعترض عليه المحقق الدواني بوجوه الاول ان اتصاف شيء بشيء يستلزم ثبوت الموصوف فان القدر الضروري ان موضوع
الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا واما تقدم وجود الموضوع على اتحاده مع المحمول او اتصافه بمبدأ المحمول فممنوع اذ لا تقتضيه

ضرورة ولا برہان کیف وقد یکون المحمول نفس الوجود وما ہو سابق علیہ الثانی ان الوجود بمعنی الموجود اذا لم یکن عارضا للمہیۃ فی نفس
الامر بل فی اعتبار العقل کما صرح بہ فالقول بعروض الوجود للمہیۃ یکون کاذبا سواء اخذ بالمعنی المصدری او المعنی المشتق اذ المعنی
المصدری عندہ لیس عارضا اصلا وبالمعنی المشتق عارض بالاعتبار المخالف لما فی نفس الامر ومعلوم ان اعتبار العقل اذا لم
یطابقہ نفس الامر کان کاذبا الثالث ان من المعلوم ان ما یصدق علی نفس المعنی ولا یکون عارضا لہ فی نفس الامر یکون ذاتیا
لہ اذ لا واسطۃ بین الذاتی والعرضی فیلزم کون الموجود ذاتیا للمہیۃ فی المرتبۃ الثانیۃ عارضا خلطا بین العروض بمعنی القیام
والعروض بمعنی کونہ خارجا محمولا اذ الموجود عارض بالمعنی الثانی ولا قیام فیہ الخامس ان ما ذکرہ فی نفی الاتصاف بالوجود
فی نفس الامر یجری فی جمیع الامور الاعتباریۃ فان مفہوم الممکن متحد مثلا مع المہیۃ المعدومۃ ذاتا ووجودا فی نفس الامر و
المتحدان یمتنع عروض احدہما للآخر حیث الاتحاد ولا عروض للامکان بحسب المعنی المصدری لہا بحسب الاعتبار الذہنی ایضا
لان العقل ہو ان وجد الماہیۃ خالیۃ عنہ اذا اخذ ہا بذاتہا بلا ضمیمۃ لکن لا یجدہا بعد ہذہ المرتبۃ موصوفۃ بہ لانہ یجدہا ممکنۃ
ولا یلزم من ذلک قیام الامکان بہا فان صدق المشتق لا یستلزم قیام مبدء الاشتقاق واما الممکن فہو یعرض للمہیۃ بحسب
الاعتبار الذہنی حیث یجد العقل المہیۃ اذا اخذہا بذاتہا بلا ضمیمۃ عاریۃ عنہ ویجدہ فی المرتبۃ الثانیۃ قائما بہا عارضا ولذا یحکم بانہ
عرض عام لہا فجمیع ما ذکر من المقدمات جاریۃ فیہا وقس علیہ غیرہ من الامور الاعتباریۃ کالامکان والمعلولیۃ وغیرہما وح لا یجدی
المقدمۃ المذکورۃ فی اثبات الوجود الذہنی لان محصل ذلک الدلیل انا نحکم علی المعدومات الخارجیۃ بامور ثبوتیۃ حکما صادقا
وثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت لہ فلا بد لتلک المعدومات من وجود واذ لیس فی الخارج فہو فی الذہن ومن المعلوم
ان المعدومات انما تتصف بالامور الاعتباریۃ وعلی ما ذکرہ لا اتصاف بہا بحسب نفس الامر فلا یلزم وجود تلک المعدومات فی
نفس الامر مع ان القوم یستعملون ہذہ المقدمۃ فی اثبات الوجود الذہنی ویعتمدون علیہا السادس ان ہہنا محیصا آخر وہو
ان یقال صدق المشتق قد یکون بقیام مبدء الاشتقاق بان یکون مبدءہ عرضا قائما بہ کصدق الابیض علی الجسم بواسطۃ
قیام البیاض بہ وقد یکون بواسطۃ نسبۃ لہ الی المبدء کصدق الحداد علی زید وقد یکون بسبب کون ما صدق علیہ بحیث یصح
انتزاع ذلک المشتق عنہ مثل الموجود والممکن ونظائرہما ولیس فی القسم الثالث للمشتق مبدء قائم بذلک الشیء قیاما خارجیا
بل ینتزع العقل منہ اضافۃ الی مفہوم المشتق کالموجودیۃ والممکنیۃ وہما المراد بالوجود والامکان والمہیۃ متصفۃ فی نفس الامر بہما فان
العقل اذا استشعر من امر وصفا یحکم باتصافہ بذلک الوصف من غیر توقف علی علمہ بوجود ذلک الوصف فی الخارج او فی
الذہن ولذلک اختلف الحکماء فی وجود الاضافات بعد اتفاقہم علی اتصاف المہیات بہا وتلک الاضافۃ المنتزعۃ لیست
مبدءا للمشتق حقیقۃ بل ہی نسبۃ الیہ فان السواد ہو مبدء الاسود والاسودیۃ اضافۃ متاخرۃ عن السواد وہہنا لیس شیء

بمنزلة السواد بل انما ينتزع العقل من مقايسة افراد الموجود والممكن ونظائرهما الى مفهوميهما الموجودية والممكنية واتصاف
المهية بهما متاخر عن اتحادها بالموجود والممكن فان معنى الموجودية كون الشئ فردا من الموجود وذلك صفة يتصف بها المهية في
نفس الامر بمعنى صحة انتزاعها منها اذ لا يتوقف اتصافها على وجود الصفة في ظرف الاتصاف وانكار اتصاف المهية بالوجود
والامكان ونظائرهما مخالف للعرف العام والخاص بل للفطرة فان الفطرة كما تحكم بان زيدا متصف بالبياض مثلا تحكم بانه متصف
بالوجود وغيره من الامور الاعتبارية وعلى هذا لا يحتاج الى نفي اتصاف المهية بالوجود بحسب نفس الامر والتعسفات التي ارتكبها
وانت تعلم ان القوم يطلقون القيام على ما يرجع الى صحة الانتزاع هذا كلامه ملخصا واجاب الغياث المنصور عن هذه الايرادات
اما عن الاول فبان اتصاف شئ بشئ نسبة بينهما والنسبة متاخرة عن طرفيها ضرورة فيكون فرعا على ثبوت الموصوف ضرورة و
القوم حيث حكموا بتقدم الوجوب الامكان على الوجود ارادوا تقدم الواجب والممكن على الموجود في الاعتبار الذهني لا في نفس الامر
ولا ينافي ذلك تقدم الموجود عليهما في نفس الامر ولا يلزم من اتصاف المهية بالموجود والواجب والممكن اتصافها بمبادي تلك
المشتقات اذ لا يلزم من صدق المشتقات الاتصاف بمبادي الاشتقاق واما عن الثاني فبان الموجود لاتحاده مع المهية
ذاتا ووجودا في الخارج ليس عارضا في الخارج اذ العروض يستدعي تغاير الطرفين وعارض لها في الاعتبار الذهني لتحقق التغاير
فهو في الاعتبار الذهني من عوارضها الخارجة عنها فكذب الحكم بالعروض في الخارج ملتزم وفي الاعتبار الذهني غير لازم واما عن
الثالث فبان العارض غير العرضي فلا يلزم من عدم كون الموجود عارضا في نفس الامر للمهية ان لا يكون عرضيا لها فان
العارض للشئ هو القائم به والعرضي له هو الخارج المحمول عليه مواطاة فيلزم ان يكون متحدا معه في نفس الامر فبين العارض
والعرضي تناف فلا يلزم من نفي العارضية في نفس الامر نفي العرضية واما عن الرابع فبانه ناش من عدم الفرق بين نفس الامر والاعتبار الذهني واما
عن الخامس فبان اللازم اعني نفي الاتصاف بجميع الاعتبارات في نفس الامر ملتزم والقوم انما يستعملون في اثبات الوجود
الذهني صدق الايجاب بالفعل على المعدوم الخارجي في الواقع وفعلية الايجاب في الواقع يستلزم وجود الموضوع واذ ليس
في الخارج فهو في الذهن فلا يلزم من عدم الاتصاف بالامور الاعتبارية ان لا يجري المقدمة المذكورة في اثبات الوجود الذهني
واما عن السادس فبان ما ذكره من المحيص لا معبأ به لانه ان اراد بصحة الانتزاع صحة اخذ المحمول مما صدق عليه بتحليله اليه
فذلك جار في الذاتيات والعرضيات مشتقة كانت او غير مشتقة كالانسان والحيوان والشئ الماخوذة من زيد لا اختصاص
له بالمشتق واختيار ذلك تسليم لصدق المشتق بدون قيام مبدا الاشتقاق ولا ينفعه اعتبار مثل الموجودية والممكنية لانه
ليس مبدا الاشتقاق لانه يجري فيما لا مبدا له اتفاقا كالانسانية والحيوانية انما المبدأ الوجود والامكان فقوله وهما المراد
بالوجود والامكان في حيز المنع لظهور ان الموجودية غير الوجود وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه واتصاف الماهية بالموجودية

والممكنية في نفس الامر ممنوع اذ موجودية المهية عبارة عن كونها موجودة وهو نسبة بينهما واذا كان المهية والموجود متحدين في
نفس الامر لايكون بينهما نسبة اصلا فكما ان الانسانية ليست صفة الانسان في نفس الامر كذلك الموجودية ليست صفة
للموجود فيهما وعدم توقف الاتصاف على ثبوت الصفة في ظرف الاتصاف ممنوع اذ الاتصاف نسبة يتوقف على ثبوت المنتسبين
قطعا وكون انكار اتصاف المهية بالوجود والامكان مخالفا لعرف اهل اللغة لا يضر اذ لا تعويل عليه مع قيام البرهان على
امتناع الاتصاف وليس ذلك مخالفا للعرف الخاص ولا للعرف العام اذ لا يحكم اهل العرف بان زيدا مثلا قام به الامكان
بل يحكمون بانه ممكن ولا يلزم من ذلك قيام الامكان به ومخالفة ذلك لحكم الفطرة ممنوعة اذ الفطرة كما يجوز صدق
المشتق كالشيء بدون قيام مبدئه وكذلك يجوز صدق الموجود بدون قيام الوجود وقوله وعلى هذا لا يحتاج الى نفي اتصاف
الماهية بالوجود وهم اذ مدار ما ذكره على نفي الاتصاف كما عرفت هذا كلامه ملخصا ولعل المحاكمة انك قد عرفت فيما سبق
ان الاتصاف والقيام والعروض على ضربين انتزاعي وانضمامي فالمحقق الدواني يطلق الاتصاف والقيام والعروض
على القسمين ومعاصره يخص اطلاق هذه الاسامي على الانضمامي خاصة ولذا يحكم بعدم اتصاف المهية بالامور الاعتبارية
الانتزاعية في نفس الامر ويقول ان الاتصاف والقيام والعروض فرع على ثبوت الموصوف والمعروض وظاهر ان الوجود
والامكان والوجوب ونظائرها ليست صفات انضمامية فلا تكون قائمة وعارضة للمهيات وكذا الموجود والممكن والواجب
فلا يكون هذه المفهومات عارضة للمهيات في نفس الامر فالمحقق لكان يزعم ان هذه الامور عارضة للمهيات في نفس الامر بهذا
المعنى فلا مساغ لرد ما مجال لمنع فرعية الاتصاف بهذا المعنى على ثبوت الموصوف اذ الانضمام فرع المنضم اليه قطعا ولا لتجويز
الاتصاف بهذا المعنى في الخارج بما ليس في الخارج فسقط ايراداته الاول ضرورة فرعية الاتصاف بهذا المعنى على ثبوت
الموصوف والثاني اذ لا ريب في كذب الحكم بعروض الموجود والوجود بهذا النحو للمهية في نفس الامر والثالث اذ لا يلزم من عدم
كون الوجود والموجود عارضا بهذا المعنى للمهية في نفس الامر ان يكون ذاتيا للمهية والخامس اذ عدم عروض الاعتباريات بهذا
المعنى في نفس الامر ملتزم والسادس لابتنائه على تعميم الاتصاف من الانضمامي والانتزاعي بقي الرابع وستعرف حاله عنقريب
ومعاصره لكان يزعم نفي الانتزاع والانضمام عن الوجود وسائر الامور الاعتبارية فقد ارتكب شططا ضرورة انها امور منتزعة
عن المهيات قطعا وصحة الانتزاع ليست فرعا على وجود المنتزع منه بل غاية الامر الاستلزام وليست تستلزم وجود المنتزعات
في الخارج بل تنافيه بل لو كانت موجودة في الخارج لم تكن منتزعات فلا شك في كون الوجود ونظائره عارضة للمهية في
نفس الامر بمعنى كون الماهية مصححة لانتزاعها وكونها مصححة لانتزاعها هو معنى اتحادها مع الموجود والممكن ونظائرهما ولا ريب في
امتناع كذب القول بنفي عروض الوجود والموجود ونظائرهما للمهية في نفس الامر بهذا المعنى ولا في ان ما يصدق على نفس الشيء ولا يكون

عارضا له فی نفس الامر بالمعنی الاعم من الانضمام والانتزاع یکون ذاتیا له ولا فی ان عاقلا لا یجزم علی نفی اتصاف المهیة بهذا المعنی
فی نفس الامر بالامکان ونظائره ولا فی ان المعدوم الخارجی لا یتصف بالصفات الانضمامیة حتی یثبت وجوده فی الذهن بثبوتها
ولا فی ان صدق مشتقات هذه الامور مستلزم لصحة انتزاع مبادی الاشتقاق عما یصدق هی علیه فالایرادات المذکورة
علی هذا التقدیر واردة علیه قطعا فالنزاع انما یؤول الی اطلاق لفظ الاتصاف والعروض والقیام بقی الکلام فی ان القوم
هل یطلقون تلک الالفاظ علی المعنی العام الشامل للانضمامی والانتزاعی ام یخصونها بالانضمامی فقطعا الظاهر من کلماتهم
هو الاول لانهم عرفوا العرض بالقائم بالغیر وبما یوجد فی الغیر وبما یحل فی الغیر وبما یکون ناعتا للغیر وبما یکون عارضا للغیر ثم
یقسمونه الی المقولات النسبیة وغیرها وظاهر ان المقولات النسبیة لیست عارضة ولا قائمة عروضا وقیاما انضمامیا ولا هی
موجودة فی الغیر بوجود غیر وجوده ولا هی ناعتة لها نعتا انضمامیا ومایدل علی ذلک من کلماتهم اکثر من ان یحصی واظهر من ان
یخفی والنزاع فی ذلک لا یرجع الی کثیر طائل بقی ههنا کلام متعلق بالمعانی فی کلام المتخاصمین اما فی کلام الصدر فهو انه زعم
ان الموجود لیس عارضا فی نفس الامر بل فی الاعتبار الذهنی وهذا غیر صحیح علی اصطلاحه ایضا لانه ان اراد بالعارض القائم المنضم
فلا ریب فی ان الموجود لیس قائما بالمهیة منضما الیها فی الاعتبار الذهنی ایضا کما انه لیس قائما بها منضما الیها فی نفس الامر
اما فی نفس الامر فلانه متحد مع المهیة ولا قیام لاحد المتحدین بالآخر واما فی الاعتبار الذهنی فلان العقل اذا لاحظ المهیة بذاتها ثم
لاحظ مفهوم الموجود کان الماهیة والموجود کلاهما قائمین بالذهن لا ان المهیة قائمة بالذهن ومفهوم الموجود قائم بالمهیة منضما الیها
فی الذهن حتی یکون الموجود عارضا بهذا المعنی للماهیة فی الاعتبار الذهنی وان اراد بالعارض العرضی کان ذلک خلطا بین العروض
بمعنی القیام والعروض بمعنی کونه خارجا محمولا وهذا هو الایراد الرابع الذی اورده المحقق ولا مساغ لما توهمه الغیاث المنصوری
دفعه من ان الموجود عارض قائم بالمهیة فی الاعتبار الذهنی وخارج محمول علی المهیة فی نفس الامر اذ قد عرفت ان الموجود غیر قائم
بالمهیة فی الاعتبار الذهنی ایضا فان زعم ان الموجود وان لم یکن قائما بالحقیقة بالماهیة فی الاعتبار الذهنی لکن للعقل ان
یعتبره قائما بها وان کان هذا الاعتبار غیر مطابق للواقع قلنا فکذا للعقل ان یعتبر الوجود قائما بها اعتبارا غیر مطابق للواقع فلا وجه
لنفی عروض الوجود للمهیة فی الاعتبار الذهنی واثبات عروض الموجود فیه لها ثم فی کلامه شیء آخر وهو ان الوجود عنده لیس
عارضا للمهیة ولا عرضیا لها ولا ذاتیا لها ولا متحدا معها اصلا لا فی نفس الامر ولا فی الاعتبار الذهنی فاذن لا علاقة له اصلا فهو
منفصل محض عنها فلا معنی لاضافة الوجود الیها وکذا الحال فی الامکان ونظائرهما وقوله بتقدم الوجود المصدری علی الماهیات
وفعلیتها فخارج عن دائرة العقل فلا یلتفت الیه واما فی کلام المحقق فلان فیما ذکره من تخصیص الوجه السادس وجوها من
الخلل اما اولا فلان قوله ولیس فی القسم الثالث للمشتق مبدأ قائم بذلک الشیء قیاما خارجیا ان اراد به انه لیس فی هذا القسم

للمشتق مبدء قائم بذلک الشئ قیاما انضمامیا فمسلم لکن لا یلزم من ذلک ان لا یکون فی ہذا القسم للمشتق مبدء اصلا لا مبدء قائم
قیاما انضمامیا ولا مبدء قائم قیاما انتزاعیا حتی لیصح قوله بل ینتزع منا اضافة الی مفہوم المشتق وان اراد به انه لیس فی ہذا القسم
للمشتق مبدء قائم بذلک الشئ اصلا لا قیاما انضمامیا ولا انتزاعیا فمم بل الوجود قائم بالمہیة قیاما انتزاعیا وصدق الموجود علی شئ
مستلزم لقیام الوجود قیاما انتزاعیا فصدق المشتق ہہنا بسبب کون ما صدق علیه بحیث یصح انتزاع مبدء الاشتقاق منه وہذا
القیام لیس متاخرا عن صدق المشتق بخلاف انتزاع مفہوم الموجودیة مثلا فانه متاخر عن صدق المشتق واما ثانیا فلان قوله
بما المراد بالوجود والامکان فی غایة السخافة فان مفہوم الموجودیة غیر مفہوم الوجود ومفہوم الممکنیة غیر مفہوم الامکان اذ الموجودیة
والممکنیة مشتملان علی المفہوم المشتق للموجود والممکن بخلاف الوجود والامکان واما ثالثا فلان ما ذکره تسلیم لصدق المشتق بدون
قیام مبدء الاشتقاق کما ادعاه معاصره واما رابعا فلان قوله فان معنی الموجودیة کون الشئ فردا من الموجود غیر سدید والصحیح
ان معنی الموجودیة کون الشئ موجودا واما خامسا فلان ہذا المحقق قال فی موضع من الحواشی الجدیدة ان الموجود ما قام به الوجود
اما قیاما حقیقیا او قیاما مجازیا آئلا الی سلب القیام بالغیر والممکنات موجودة بمعنی ما قام به الوجود قیاما حقیقیا والواجب موجود
بمعنی ما قام به الوجود قیاما مجازیا وہذا مخالف لما ذکره ہہنا من ان الموجود لیس له مبدء قائم بل ینتزع العقل اضافة الی مفہوم
المشتق وتلک الاضافة لیست مبدء للمشتق حقیقة بل ہی نسبة الیه واما ما اورده علیه الغیاث من ان صحة الانتزاع یجری
فی الذاتیات والعرضیات مشتقة کانت او غیر مشتقة ولا اختصاص لذلک بالمشتق فغیر ضار اذ اختصاص ذلک المعنی
بالمشتق مما لم یدعه المحقق حتی لیضره عدم اختصاصه به ہذا وانما فصلنا الکلام فی المحاکمة بین المحقق ومعاصره لان الناظرین
فی کلامیہما لم یتدربوا بحقیقة الامر ولم یتفطنوا لکنه السر فنکبوا عن الصراط فوقعوا فی التفریط والافراط ولم یتجنبوا عن ورطات الاغلاط وہم
موالی الحکمة وولی العصمة القول الخامس ما ارتکبه البعض من ان الاتصاف بالوجود خارجی وان الوجود ممتاز عن المہیة فی
الخارج واستدلوا علیه بوجوه الاول ان الوجود اما ان یثبت للمہیة فی الخارج اولا وعلی الثانی کانت الماہیة عاریة فی الخارج
عن الوجود فلا یکون الماہیة موجودة فی الخارج وعلی الاول کان الموجود غیر ذلک الشئ فی الخارج فالوجود ممتاز عن المہیة فی
الخارج فالماہیة متصفة فی الخارج بوجود ممتاز عنہا فی الخارج وہو المطلوب قلنا الوجود یثبت للماہیة فی الخارج بمعنی انه یصح
ان ینتزع عنہا فلا یکون ممتازا عنہا فی الخارج والثابت للشئ فی الخارج لا یلزم ان یکون ممتازا عنه مطلقا بل اذا کان ثبوته
للشئ بمعنی الانضمام الیه وہہنا لیس کذلک واجاب عنه السید المحقق قدس الله سره بان الوجود وان لم یثبت للمہیة فی الخارج
لکن یثبت لہا فی حد نفسہا الوجود الخارجی فتکون موجودة فی الخارج لان للوجود الخارجی ما یکون الخارج ظرفا لوجوده ولا یلزم
من ذلک ان یکون ظرفا لوجود وجوده حتی یکون وجوده موجودا خارجیا ولا ان یکون ظرفا لاتصافه بالوجود اذ اللازم کون الموصوف ثابتا

فيه قبل الاتصاف بل لان الاتصاف بالصفة فرع وجود الموصوف انت تعلم انه اذا لم يثبت الوجود للمهية في الخارج لا انضماما ولا
انتزاعا لم يصح ان ينتزع عنها الوجود ولم يكن ذاتها في الخارج مصححة لانتزاعه ولم يصح الحكم بان الوجود الخارجي ثبت لها في
حد نفسها فاذن الخارج ظرف لاتصافها بالوجود كما سبق ولا يلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف بل لما عرفت من ان
الاتصاف ليس فرعا لوجود الموصوف بل غاية الامر الاستلزام نعم الخارج ليس ظرفا لوجود الوجود اذ وجود الصفة في ظرف الاتصاف
غير لازم فالحق ما ذكرنا ولا تلتفت الى ما يقال من انه لا يلزم من عدم كون المهية متصفة في الخارج بالوجود عدم موجوديتها فان الموجودية
غير الاتصاف بالوجود وذلك لما عرفت من ان الموجودية عبارة عن الاتصاف بالوجود الثاني وهو قريب من الاول بانه اذا لم
يكن الماهية متصفة في الخارج بالوجود كان الوجود الخارجي مسلوبا عنه في الخارج وهذا ايضا انما يدل على ان الخارج ظرف لاتصافها
بالوجود لا على ان الوجود ممتاز عن المهية في الخارج وما قيل من انه ان اريد بمسلوبية الوجود الخارجي عن المهية في ظرف الخارج عدم
اتصافها به في ظرف الخارج فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع كيف وهو عين محل النزاع وان اريد به عدم كون المهية موجودة
في الخارج فاللزوم ممنوع ساقط اذ المراد هو الاول وظاهر ان الخارج اذا لم يكن ظرفا لاتصافها بالوجود لم يصح الحكاية عن الخارج
بان الماهية موجودة فيه كيف ولو كان مطابق هذه الحكاية هو الخارج كان الخارج ظرف الاتصاف اذ ظرف الاتصاف هو ظرف
مطابق الحكم على ما سبق تحقيقه وكذا ما قيل من ان الاتصاف بالوجود غير الموجودية فلا يلزم من عدم كون الخارج ظرفا للاتصاف
بالوجود عدم كونه ظرفا للموجودية وذلك لما عرفت من ان الموجودية هي الاتصاف بالوجود الثالث ان ظرف الاتصاف بالوجود
الخارجي لو لم يكن هو الخارج وكان هو الذهن لزم ان يكون الماهية في الذهن موجودة خارجية وهذا ايضا انما يدل على ان الخارج
ظرف للاتصاف بالوجود لا على انه ظرف لوجود الوجود حتى يكون الوجود ممتازا عن الماهية في الخارج وما اورد عليه من انه لا
يلزم من عدم كون الخارج ظرفا للاتصاف بالوجود ان لا يكون ظرفا لموجوديتها ساقط لما عرفت مرارا من ان الموجودية هي الاتصاف
بالوجود وكذا ما قيل من انه لا استحالة في اللازم لجواز ان يكون شيء واحد مما يترتب عليه الآثار ولا يترتب عليه بحسب الوجودين و
ذلك لان كون شيء واحد بعينه موجودا بوجودين خارجي وذهني صريح الاستحالة وكذا ما قيل من ان معروض الوجود في الذهن هو
الماهية الكلية ويجوز ان يكون هي بعروض الوجود الخارجي الذي هو مساوق للتشخص الخارجي موجودة خارجية وذلك لان ما هو
معروض للوجود بتشخص ذهني لا يحتمل لان يعرضه التشخص والوجود الخارجيان وكذا ما يتوهم من انه لا ضير في كون شيء واحد موجودا
خارجيا وذهنيا اذ الحاصل في الحواس هو الهوية وذلك لان حصول الهوية الخارجية في الذهن والحواس بعينها صريح البطلان
كما سيأتي انشاء الله تعالى الرابع انه لو كان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الذهن دون الخارج توقف موجودية الماهية في
الخارج على تعقل ذلك الشيء ووجوده في العقل وهذا ايضا انما يدل على ان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الخارج لا على

ان الوجود ممتاز عن موصوفه فی الخارج وما قيل من ان لبطلان اللازم ممنوع لجواز ان يكون وجود المهيات فی المبادی العالية شرطا فی موجودية الماهيات فی الخارج ولا ضير فيه ساقط اذ نسوق الكلام فی اتصاف تلك المبادی بالوجود الخارجی فليس فوقها عقل يكون وجودها فيه شرطا لاتصافها بالوجود الخارجی وفی اتصاف الجزئيات المادية بها اذ لا وجود لها فی المبادی العالية وكذا ما قيل من ان الاتصاف بالوجود غير الموجودية فلا يلزم من توقف اتصاف الماهيات بالوجود علی وجودها فی العقل توقف موجوديتها عليه وذلك لما عرفت من ان الموجودية هی الاتصاف بالوجود الخامس انه قد اشتهر فيما بينهم ان تاثير الجاعل فی الاتصاف بالوجود فلو كان ظرف الاتصاف به هو الذهن لزم توقف التاثير علی حصول الماهية فی الذهن وهو خلاف الضرورة قلنا هذا مبنی علی طريقة الجعل المؤلف وقد ابطلنا فيما سبق وما قيل من ان مرادهم بكون التاثير فی الاتصاف ان التاثير فی الموجودية والاتصاف الذی فيه الكلام غير الموجودية ساقط بما عرفت مرارا من ان الاتصاف الذی فيه الكلام هو الموجودية لا غير وما قيل من ان ما لزم فی هذا الوجه لازم علی من قال ان اثر الجاعل هو الاتصاف سواء كان ظرفه الخارج او الذهن ضرورة ان التاثير لا يتعلق بالمعدوم المحض فلا بد له من تحقق ما فی الخارج وهو باطل لان الاتصاف اضافة ولا تحقق للاضافات فی الخارج اتفاقا او فی الذهن فالمحذور اعنی توقف التاثير علی حصول الماهية فی الذهن لازم قطعا فلا دلالة لهذا الوجه علی كون الاتصاف خارجيا فقد اجيب عنه بان القدر الضروری ان التاثير لا يتعلق بالمعدوم المحض الذی لا يكون الواقع ظرفا لنفسه ولا ظرفا لوجوده فالاتصاف بالوجود لما كان خارجيا كان الخارج ظرفا لنفسه وان لم يكن ظرفا لوجوده فيصح علی هذا التقدير ان يكون الاتصاف اثر الجاعل بخلاف ما اذا كان للاتصاف بالوجود ذهنيا اذ ح لا يكون الخارج ظرفا لنفسه ولا ظرفا لوجوده فلا يصح علی هذا التقدير ان يكون اثر الجاعل والحق ما حققنا سابقا فی فاتحة مبحث الجعل من ان الوجود لما كان صفة منضمة فی الخارج الی الماهية كان اثر الجاعل انضمام الوجود الی المهية وهو علی هذا التقدير انضمام خارجی طرفاه اعنی المنضم والمنضم اليه متحققان فی الخارج وهو المعبر عنه بالاتصاف ولما كان انتزاعيا كان اثر الجاعل منشاء انتزاعه وهو نفس الماهية بلا امر زائد عليها اصلا لا اتصاف الماهية بالوجود اذ ليس علی هذا التقدير فی الواقع شيئان مجعول ومجعول اليه فعلی التقدير الاول يكون الحق هو الجعل المؤلف وعلی الثانی يكون الحق هو الجعل البسيط فان كان مقصود المستدل بهذا الوجه ان اثر الجاعل انضمام الوجود الی الماهية فلو لم يكن فی الخارج انضمام الوجود الی الماهية لزم توقف التاثير علی حصول الماهية فی الذهن كان مقتضی دليله ان الوجود صفة منضمة فی الخارج الی الماهية ولم يلزم عليه ان المحذور لازم علی تقدير كون الاتصاف خارجيا ايضا كما زعمه المورد اذ علی تقدير كون الاتصاف خارجيا علی النحو الذی اراده المستدل اعنی علی تقدير كونه انضماميا خارجيا يتحقق فی الخارج منضم اليه ومنضم ويكون الوجود المنضم الی الماهية او الماهية المنضم اليها الوجود اثرا للجاعل ولا يكون اثره نفس المهية فقط بخلاف ما اذا كان الاتصاف غير الانضمامی الخارجی اذ علی هذا التقدير يكون اثره نفس

الماهية المتقررة في الواقع التي هي منشأ انتزاع الوجود ومصداق الاتصاف بالوجود فلا يكون الجعل مؤلفا اذا شرح امرا واحدا
والجعل المؤلف يستدعي امرين مجعولا ومجعولا اليه فيكون الجواب عن دليله بما ذكرناه من انه مبني على القول بالجعل المؤلف وهو
فاسد وانكان مقصوده اثبات ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود على تقدير كونه انتزاعيا هو الخارج بان تاثير الفاعل في الاتصاف
فلو كان ظرفه الذهن توقف التاثير على حصول الماهية في الذهن كان كلامه خبطا ظاهرا اذ على تقدير كون الوجود انتزاعيا
لا يكون اثر الجاعل هو الاتصاف بالوجود بل نفس الماهية ولا يتاتى على هذا التقدير القول بالجعل المؤلف سواء قيل بان ظرف
الاتصاف بالوجود هو الخارج او قيل بان ظرفه هو الذهن ولا يكون على هذا التقدير كون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف الا مصححا
للقول بالجعل المؤلف كما يدل عليه ظاهر كلام المجيب وكانك بما تلونا عليك من التفاصيل في هذا الباب في مباحث الجعل
مستغن عن تكريرها في هذا المقام والعجب ان السيد المحقق ذهب الى الجعل المؤلف وظن ان اثر الجاعل هو الاتصاف بالوجود مع
ذهابه الى ان الخارج ليس ظرفا للوجود ولا للاتصاف بالوجود ولم يتفطن ان تعلق الجعل المؤلف بالماهية في الخارج يستدعي
امرين في الخارج الماهية والوجود المنضم اليها فاذا لم يكن الوجود موجودا في الخارج ولم يكن الخارج ظرفا للاتصاف لم يكن اثر
الجاعل في الخارج الا نفس الماهية فيكون الجعل بسيطا لا مؤلفا هذا كله تفصيل ما دار من الكلام بين الاعلام في هذا المقام مع
ما له وما عليه من الرد والابرام المنقض والاحكام واما التحقيق الذي عولنا عليه وقادنا البرهان اليه يستدعي تمهيد مقدمة وهو ان
الوجود ليس صفة موجودة في الخارج منضمة الى الماهية بل هو نفس صيرورة الماهية فهو منتزع عن نفس الماهية بلا امر زائد
عليها وانضياف معنى اليها ونسبة الوجود الى الماهية نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان وقد حققنا ذلك
فيما سبق حيث حققنا ان الوجود نفس الماهية كما هو مذهب الاشاعرة وقد اعترف بذلك المحقق الدواني وصاحب الافق المبين
لكنهما زاغا عن الحق قليلا فان صاحب الافق المبين فرق بين نسبة الوجود الى الماهية وبين نسبة الانسانية الى الانسان بان
مصداق الوجود هي نفس الماهية من حيث الاستناد الى الجاعل حيثية تعليلية ومصداق الانسانية هي نفس الماهية بلا حيثية
اصلا ولم يدر ان مصداقيهما هي الماهية المتقررة واستنادها الى الجاعل هو استناد مصداق الانسانية والوجود الى الجاعل
بلا فرق فالوجود والانسانية سيان في هذا الحكم ايض وقد فصلنا القول في ذلك فيما سبق فلا نعيده والمحقق الدواني فرق بينهما
بان ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة امر آخر مثل وجود علته او آثاره الى غير
ذلك وهذا الفرق ايض غير معقول اذ الوجود ليس من الاضافات حتى يتوقف انتزاعه عن الذات على ملاحظة امر آخر فاذن
حال الوجود بالنسبة الى الماهية وحال الانسانية بالنسبة الى الانسان حال واحدة وكما ان للانسانية مفهوم منتزع ومصداق
منتزع منه هو نفس حقيقة الانسان كذلك للوجود مفهوم منتزع ومصداق منتزع منه هو نفس ذات الانسان فالاتصاف

الانسان بالانسانية واتصاف الانسان بالوجود فى سبيل واحد وكما ان الانسان ليس انسانا لقيام معنى الانسانية المنتزع عنه بالذهن كذلك ليس هو موجودا بقيام معنى الوجود المنتزع عنه بالذهن فان قيام معنى الانسانية والوجود بالذهن مع ملاحظة ذات الانسان ومعنى الانسانية والوجود واسنادها فى الذهن معنى الانسانية والوجود الى ذات الانسان كذلك لغو فى كون الانسان انسانا وموجودا وكما انه ليس بين ذات الانسان ومعنى الانسانية فى الواقع ارتباط بان يكون معنى الانسانية فى الواقع قائما بذات الانسان وذات الانسان فى الواقع معروضة لصفة الانسانية اذ ليس فى الواقع امران اثنان احدهما ذات الانسان والثانى معنى الانسانية فكذلك ليس فى الواقع بين ذات الانسان ومعنى الوجود فى الواقع ارتباط بان يكون معنى الوجود فى الواقع قائما بذات الانسان اذ تحقق هذا الارتباط فرع الاثنينية بين الماهية والوجود فى الواقع ولا اثنينية بينهما فى الواقع وكما انه لا يعقل لذات الانسان فى الواقع مرتبة تكون فيها خالية عن الانسانية بان لا يكون فى تلك المرتبة مصداقا للانسان كذلك لا يعقل لذات الانسان مثلا فى الواقع مرتبة تكون فيها خالية عن الوجود بان لا يكون فى تلك المرتبة مصداقا للموجود ومصححا لانتزاع الوجود كيف ولو كان للمهية فى الواقع مرتبة يكون هى فيها خالية عن الوجود ولا تكون فيها مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه فالماهية فى المرتبة المتاخرة عن تلك المرتبة اعنى بالمرتبة المتاخرة المرتبة التى يصير المهية فيها مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه ان كانت كما كانت فى المرتبة السابقة كان صحة انتزاع الوجود عنها فى المرتبة المتاخرة دون المرتبة السابقة ترجيحا بلا مرجح وان اختلطت فى المرتبة المتاخرة بمعنى آخر لم يكن نفس الماهية مصححة لانتزاع الوجود وهو باطل اذ قد ثبت بالبراهين القاطعة ان مصحح انتزاع الوجود نفس الماهية بلا امر زائد نعم لنفس المهية التى هى منشا لانتزاع الوجود تقدم على المفهوم الانتزاعى للوجود تقدم المصداق على الصادق وتقدم المحكى عنه على الحكاية وقد فرغنا عن تحقيق ذلك كله فى مباحث الجعل اذا تمهد هذا فنقول ان اريد بالاتصاف والعروض ثبوت شئ لشئ فى الواقع بان يكون فى الواقع شيئان احدهما ثابت والآخر مثبت له فذلك انما يتصور فى الاوصاف الانضمامية الواقعية كالسواد والبياض اذ فى الواقع هناك شيئان احدهما الموصوف المعروض كالثوب وثانيهما الوصف العارض كالبياض فليس للماهية اتصاف فى الواقع بالوجود بهذا المعنى لا فى الخارج ولا فى الذهن اذ ليس فى الواقع شيئان المهية والوجود حتى يتصور بينهما الاتصاف والعروض واذا حصل الوجود والمهية فى الذهن فهما موجودان منفصلان قائم كل واحد بالذهن وليس الوجود قائما بالماهية فى الذهن حتى يتوهم ان الماهية متصفة فى الذهن بالوجود بهذا المعنى فالحق على هذا التقدير ما ذهب اليه الصدر المعاصر للمحقق الدوانى لكن الموجود ايضا ليس عارضا بهذا المعنى فى الذهن للمهية كما توهمه اذ كما ان الوجود ليس منضما الى الماهية قائما بها لا فى الخارج ولا فى الذهن كذلك الموجود ايضا ليس منضما اليها قائما بها لا فى الخارج ولا فى الذهن وما زعمه الخوانسارى من ان الوجود عارض بهذا المعنى فى الواقع للمهية وان الماهية خالية عنه فى

الواقع فان الاتصاف الواقعي يستدعي ان يكون المثبت له خاليا عن الثابت في الواقع وان الاتصاف بالوجود والصفات
السابقة عليه من اقسام الاتصاف بهذا المعنى في غاية السخافة اما اولا فلما بينا من ان الوجود ليس عارضا بهذا المعنى في
الواقع للماهية اصلا كيف والاتصاف بهذا المعنى يقتضي التغاير والتمايز بين الموصوف والصفة والوجود ليس ممتازا عن
الماهية في الواقع واما ثانيا فلما حققنا في التمهيد من انه ليس للمهية في الواقع مرتبة يكون هي خالية عن الوجود ولا تكون مصححة
لانتزاعه في تلك المرتبة واما قوله بان الاتصاف الواقعي يستدعي ان يكون المثبت له خاليا عن الثابت في الواقع فمسلم
لكن ليس للمهية اتصاف واقعي بهذا المعنى بالوجود والصفات السابقة عليه وتجويز ان يكون للمهية في الواقع مرتبة لا يكون
هي فيها مصححة لانتزاع الوجود ونظائره كتجويز ان يكون لحقيقة الانسان في الواقع مرتبة لا يكون هي فيها مصححة لانتزاع
الانسانية فان كان مراده بخلو المهية عن الوجود ونظائره في الواقع ان المهية موجودة في الواقع وليس الوجود ونظائره
موجودة بانفسها في الواقع فلا يخفى ان الماهية خالية عن الوجود ونظائره في الواقع بهذا المعنى ازلا وابدا وليس الوجود و
نظائره عارضة للماهية عروضا يقابل هذا المعنى من الخلو اصلا و ما افاده مولانا خاتم الحكماء من ان الخوانساري ان اراد
بخلو الماهية الموصوفة عن الصفة ان لا يكون الصفة عينه ولا ذاتيا له فهذا المعنى متحقق في الاتصاف بالوجود الخارجي و
وجوبه وان اراد به ان لا يعرض لها الصفة في نفس الامر فهذا باطل والا لكان عروض الصفة لها اجتماع النقيضين لا يحصل معناه
اذ الاتصاف الواقعي عند الخوانساري عبارة عن ثبوت شيء لشيء في الواقع ولا ريب في ان الاتصاف بهذا المعنى يستدعي
ان يكون لذات الموصوف في الواقع مرتبة لا تكون فيها متلبسة بالصفة ومطابقا للحكم بها ثم بعد تلك المرتبة تصير متلبسة
مصداقا للاتصاف بها ولا شك في ان هذا المعنى غير متحقق في الاتصاف بالوجود الخارجي ووجوبه فان مصداق الوجود الخارجي
ووجوبه عين حيثية الموصوف ولا يلزم من عروض الصفة للموصوف بعد مرتبة خلوه عنها اجتماع النقيضين اذ الخلو عنها في مرتبة
والاتصاف بها في مرتبة اخرى ثم لما كان الوجود بحسب المصداق عين الماهية كما ان الانسانية بحسب المصداق عين
حقيقة الانسان لم يصح تجويز خلو المهية عن الوجود في الواقع بمعنى ان الوجود ليس عينها كما لا يصح تجويز خلو الانسان عن
الانسانية بمعنى ان الانسانية ليست عينه وان اريد بالاتصاف والعروض ثبوت شيء لشيء في مرتبة الحكاية بحيث يكون
لهذا الثبوت الذي هو في مرتبة الحكاية منشاء واقعي فهو يحتمل معنيين الاول ان يكون في الواقع ثبوت شيء لشيء ويحكي عنه
بثبوت شيء لشيء في مرتبة الحكاية الذهنية كما يحكي عن ثبوت السواد للجسم في الواقع في مرتبة الحكاية الذهنية بثبوت السواد للجسم
فعلى هذا التقدير ايضا لا ثبوت للوجود للمهية ولا اتصاف لها به الثاني ان يكون الموصوف في الواقع بحيث يصح عنه الحكاية
الذهنية بثبوت الوصف له في الملاحظة الذهنية فهذا المعنى من الاتصاف يتحقق في جميع القضايا في مرتبة الحكاية اذ الذهن

يحكم بثبوت المحمول للموضوع في جميع القضايا والاتصاف بهذا المعنى متحقق بين الماهية والوجود المطلق والوجود الخارجي والوجود
الذهني اذ الذهن يحكم على الماهية بانها موجودة في نفس الامر وفي الخارج وفي الذهن فيتحقق في مرتبة الحكاية الذهنية ثبوت
الوجود للمهية ولهذا الثبوت الذهني ينافي الواقع وهي نفس الماهية الموجودة في نفس الامر وفي الخارج او في الذهن الا
ان هذا الثبوت ليس في مرتبة المحكي عنه والمصداق بل في مرتبة الحكاية الذهنية فقولنا المهية موجودة في الخارج او في نفس الامر
او في الذهن ليس حكاية عن هذا الثبوت الذهني حتى يكون تلك القضايا باسرها ذهنية كما زعمه المحقق الدواني واتباعه فان ثبوت
كل وصف خارجيا كان او ذهنيا للموصوف في مرتبة الحكاية الذهنية لا محالة انما يكون في الذهن فلو استوجب كون هذا الثبوت ذهنيا
كون القضايا التي يحكم فيها بهذا الثبوت ذهنية لزم ان يكون جميع القضايا ذهنية بل مناط كون القضية خارجية او ذهنية
او حقيقية نحو تحقق مصداقها لا الثبوت الذي في مرتبة الحكاية الذهنية فمنشأ هذا الثبوت ومصداقه ان كان في الخارج
كان هذا الثبوت والاتصاف خارجيا والقضية المشتملة عليه خارجية كقولنا الانسان موجود في الخارج فقد حكم بثبوت الوجود
للانسان في الخارج وهذا الثبوت والحكم نفسه موجود في الذهن في مرتبة الحكاية الذهنية لكن منشأه ومصداقه هي الماهية
المتقررة في الخارج فيكون هذا الاتصاف خارجيا ويكون الخارج ظرفا لنفس هذا الاتصاف وان لم يكن ظرفا لوجوده وان كان
منشأه ومصداقه في نفس الامر نسب هذا الاتصاف اليها ويكون القضية المشتملة عليه حقيقية كقولنا الشئ موجود وان كان منشأه
ومصداقه في الذهن كقولنا مفهوم الزوجية موجود كان هذا الثبوت اتصافا ذهنيا والقضية المشتملة عليه ذهنية ويكون الذهن
بما هو ظرف لمصداقه ظرفا لنفس هذا الاتصاف لا بما هو ظرف لمرتبة الحكاية ظرفا لوجود هذا الاتصاف فان فسر الاتصاف الواقعي
بانه ثبوت شئ لشئ في الواقع بمعنى انه ثبوت شئ لشئ في مرتبة الحكاية بحيث يكون له منشأ في الواقع يصح عنه الحكاية بهذا الثبوت
كان صحيحا ويجب ان يكون هذا الاتصاف بحسب مصداقه ذهنيا بل الامر فيه على التفصيل الذي ذكرنا ولا مجال للصدر المعاصر
للمحقق الدواني لانكار اتصاف الماهية بالوجود والموجود في نفس الامر اذ هذا المعنى من الاتصاف لا يوجب ان يكون بين الموصوف
والصفة والمعروض والعارض تمايز وتغاير في الواقع وبناء انكاره انما هو على ذلك لا سبيل للخوانساري الى القول بتحقق مرتبة
الخلو والاطلاق في كل اتصاف بهذا المعنى بل الاطلاق في الواقع انما يكون في الاتصاف بصفات الانضمامية والصفات
الانتزاعية اللاحقة بعد تحقق الموصوفات لا في مطلق الاتصاف اذ هذا المعنى من الاتصاف يستدعي ان يكون الموصوف
والصفة متمايزين في الملاحظة الذهنية وان يكون الموصوف في الواقع بحيث يصح عنه الحكاية بثبوت الصفة له ولا يستدعي
خلو الموصوف واطلاقه عن الصفة في الواقع ولا يستوجب هذا الاتصاف ان يكون الموصوف في الظرف الذي هذا الاتصاف
حكاية عنه متميزا عن الصفة غير مخلوط بها كما ظنه المحقق الدواني وان اريد بالاتصاف والعروض الواقعي ان يكون الموصوف

في الواقع مطابقا للحكم بالصفة وصفة قائلة سواء كان ذلك بانضمام الصفة اليه وبصحة انتزاعها عنه فلا ريب في ان الماهية متصفة
بالوجود في الواقع بهذا المعنى وظرف هذا الاتصاف هو ظرف منشأ انتزاعه فان كان منشأ انتزاعه في الخارج فهذا الاتصاف
خارجي وان كان في الذهن فهو ذهني وان كان في نفس الامر فظرفه هو نفس الامر فالاتصاف بالوجود الخارجي خارجي وبالذهني
ذهني وبالمطلق واقعي ولا يستدعي هذا المعنى من الاتصاف خلو الموصوف عن الصفة في الواقع كما ظنه اخو الشارح ولا كون
الموصوف متميزا عن الصفة غير مخلوط بها في ظرف الاتصاف كما زعمه المحقق الدواني ولا تغاير الموصوف والصفة وجودا كما توهمه
الصدر الشيرازي ولا تقدم وجود المثبت له كما حسبه السيد المحقق والعلامة القوشجي والذين يظنون ان ظرف الاتصاف بالوجود
الخارجي ليس هو الخارج منهم من يقول انه هو الذهن ومنهم من يتوهم انه نفس الامر لا الخارج ولا الذهن فالآخرون اهل الزاما
واسخف كلاما اذ ظرف الاتصاف بلما كان هو نفس الامر ونفس الامر منحصر في الخارج والذهن وليس هو الذهن باعترافهم
فتعين ان يكون هو الخارج والاولون اما ان يريدوا ان الحكاية بكون الماهية والحقيقة موجودة في الخارج انما تتحقق في الذهن
او ان الامتياز بين الماهية والوجود انما هو فيه او ان العقل يصف الماهية بالوجود في الخارج فذلك حق الا انه قليل الجدوى
اذ لا يلزم من ذلك ان لا يكون القضية القائلة الماهية موجودة في الخارج خارجية صادقة ولا ان يكون الوجود الخارجي من
العوارض التي يكون مصداقها خصوص تقرر الموضوع في الذهن واما ان يريدوا ان منشأ صحة انتزاع الوجود الخارجي و
مصداق الحكم به هو خصوص تقرر الموضوع في الذهن فذلك باطل ببيانات سبقت ومن البين الواضح ان صدق قولنا
الله سبحانه موجود وليس مرهونا بذهن لا اذا ذهن وايضا لا فرق بين ان يقال الماهية موجودة في الخارج وبين ان يقال
الماهية متصفة في الخارج بالوجود بمعنى انها في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها اذ صدق المشتقات التي مباديها
انتزاعية وان لم يكن منوطا بقيام مباديها بموصوفاتها في الواقع اذ لا قيام لمباديها في الواقع بموصوفاتها لكن لا شك في
ان وجود مناشئ انتزاع مباديها في الواقع ضروري لصدق المشتقات على تلك المناشئ ووجود تلك المناشئ مصحح لانتزاع
تلك المبادي فصدق تلك المشتقات وصحة انتزاع تلك المبادي متساوقان والعجب ان المحقق الدواني وصاحب الافق
المبين مع اعترافهما بان الموجود ما قام به الوجود اما قياما حقيقيا او قياما مجازيا بمعنى قيام الشيء بنفسه الذي مآله عدم القيام بالغير
وان المهيات الممكنة موجودة بالنحو الاول والواجب سبحانه موجود بالنحو الثاني واعترافهما بان المهيات الممكنة موجودة في
الخارج يظنان ان المهيات الممكنة ليست متصفة في الخارج بالوجود ولم يتفطنا ان القول بكونها موجودة في الخارج انما معناه
ان الوجود قائم في الخارج بها وان كان قيامه بها في الخارج انتزاعيا فلا محيد من القول بكون اتصاف الماهية بها انتزاعيا
خارجيا وسيأتي ان شاء الله تعالى ما يزيد به الحق وضوحا وصاحب الافق المبين فضوحا ثم ان ههنا بحثا آخر غامضا للعقل عنه

هو رأي المشاهير فضلاً عن العامة والجماهير وهو انك قد عرفت ان معنى الوجود الحاصل في الذهن لا يوجد به الاشياء لانه قائم
بالذهن لا بالاشياء وقد حقق فيما سبق ان الاشياء والمهيات الموجودة في الخارج لا تحصل في الذهن بل الحاصل فيه اشباحها
فاذا تصور الانسان مثلاً وحكم الذهن عليه بانه موجود فالحاصل في الذهن شبح الانسان وشبح الوجود لا الانسان نفسه ولا
الوجود نفسه فلا معنى لكون الانسان متصفاً في الذهن بالوجود نعم في الذهن شبح الانسان وشبح الوجود فمعنى قولنا الانسان
موجود ان ما ينتزع عنه الشبح الاول هو ما ينتزع عنه الشبح الثاني في الخارج وليس نفس الماهية الانسانية في الذهن متصفة
بالوجود الخارجي نعم هذا التركيب الذهني حكاية عن الاتصاف الخارجي الذي مصداقه نفس المهية الانسانية المتقررة لا غير فانكشف
الحق عن افق البيان وانجابت ظلمات الريب والطغيان بقي فيما ذكرنا شبهة تكاد توسوس في صدور الناظرين وهي انه
لو كان نسبة الوجود الى المهيات كنسبة الانسانية الى الانسان لزم ان يتشارك جميع المهيات الجوهرية والعرضية بل
الواجب سبحانه ايضاً في حقيقة جامعة بينها يكون هي مصداق الوجود فنقول نعم الحق ان الوجود حقيقة جامعة بين الحقائق
هي مصداق الوجود وذاتها واجبة الوجود لذاتها على ما يراه الصوفية الكرام والعلماء الاعلام بوأهم الله في دار السلام وقد استوفينا
الكلام فيما يتعلق بهذا المرام في المختصر الموسوم بالروض المجود المعقود في تحقيق حقيقة الوجود وقد كشفنا هناك ما عرض من الاوهام
للضعفاء الاغمار الهام ولقد ارخينا الزمام في هذا المقام اذ قد زلت فيه الاقدام وضلت فيه الافهام وطاشت السهام وحارت
عقول الحكماء العظام فقد كانت هذه المسئلة من غوامض مسائل العلم الاعلى وادق مباحث الفلسفة الاولى وبعلي فزت
فيها بالقدح المعلى بفضل ربي المفضل المنعام وله الحمد على ما له من الطول والانعام وبه الاستعانة وبحبله الاعتصام انه ولي
الافاضة والالهام المبحث الثاني في تحقيق طرف الاتصاف بالوجوب فاعلم ان الاتصاف بالوجوب كالاتصاف بالوجود
حذواً بحذو لان الوجوب عبارة عن ضرورة التقرر او الوجود بالذات او بالغير فهو ايضاً ليس صفة انضمامية زائدة على ذات
الموصوف منضمة اليها في الخارج او في الذهن بل هو امر انتزاعي ومنشأ انتزاعه ما نفس الذات الحقة الواجبة لذاتها او الذوات
المتقررة بافاضة الجاعل فان اريد بالاتصاف والعروض الواقعي ان يكون في الخارج شيئان متمايزان احدهما معروض
والآخر عارض فليس اتصاف الحقائق بالوجوب اتصافاً واقعياً ولا يمكن ان يتوهم ان لموصوفاتها في الواقع مرتبة يكون هي
خالية عنها في تلك المرتبة كما زعم النحو الساري اذ لا يتعقل للحقائق في الواقع مرتبة لا يكون هي واجبة فيها فالحق على هذا التقدير
ما ذهب اليه الصدر الشيرازي من ان الوجوب ليس عارضاً للمهية في نفس الامر لا خارجاً ولا ذهناً ولا فرق في ذلك الحكم بين
الوجوب وبين مفهوم الواجب كما زعمه هذا الذاهب من ان الواجب عارض للمهيات ذهناً بخلاف الوجوب كما عرفت مفصلاً
في الوجود والموجود وان اريد به ان يكون الحقيقة في الواقع بحيث يصح انتزاع الوجوب عنها والحكاية عنها بانها واجبة فلا ريب في

ان مفهوم الوجوب مفهوم الواجب عارضان للحقائق بهذا المعنى في نفس الامر في الخارج بحيث ينتزع عنها معنى الوجوب و
الواجب ولا يتوقف صدق الواجب عليها وصحة انتزاع الوجوب عنها على حصولها في الاذهان او ملاحظة العقل اياها بلحاظ هو
ظرف الخلط والتعرية حتى يظن ان ظرف الاتصاف بالوجوب هو الذهن وان الوجود الذهني شرط لعروضه وان القضايا المعقودة
ليست خارجية وقد اسبغنا الكلام في ذلك كله في المبحث الاول فان الاتصاف بالوجوب كالاتصاف بالوجود سواء بسواء
ثم لا اشكال في الاتصاف بالوجوب اللاحق واما في الاتصاف بالوجوب السابق ففيه وجوه من الاشكال منها ان الوجوب
السابق عندهم متقدم على تقرر الممكن ووجوده ولذا سمي بالوجوب السابق مع انه لا يعقل تقدم الصفة على تقرر موصوفها ووجوده
وكيف يحكم اولا باتصاف الماهية بالوجوب ثم بتقررها وصدورها عن الجاعل مع انه لا ماهية قبل الجعل والتقرر ولا يجدي القول
بان سبق الوجوب على التقرر والوجود ليس زمانيا وانما هو بالذات لان سبق الانتزاعيات على مناشيها والكان بالذات غير معقول
اجاب عنه صاحب الافق المبين بوجوه الاول ان من الصفات العينية بالقياس الى موصوفاتها ما يتقدم على الموصوف باحد
الاعتبارات وذلك في الصورة بالقياس الى الهيولى فانها من حيث هي صورة شخصية حالة في الهيولى متاخرة عنها ومن حيث
انها صورة متقدمة عليها مقومة اياها فكذلك فليكن في الصفات العقلية ما على تلك الشاكلة كالوجوب وقد علمت انه يشبه
الصورة من وجه فوجوب كل ماهية من حيث هو تاكد الحقيقة والوجود وصف لعرض الماهية في لحاظ العقل ويتاخر عنها تاخرا بالماهية
ومن حيث هو ليستند هو والماهية الى العلة الجاعلة اثر الجاعل ومتقدم على الماهية في الترتب عليه والصدور عنه لست اعني
بذلك ان هناك اثرين صادرين بل ان هناك صادرا واحدا يبدع الجاعل فيجد العقل انه مهية كالانسان مثلا وانه ممكن وانه
واجب في نفس الامر ويحكم انه يستند الى الجاعل الموجب من حيث نفس ذاته بما هو هو ومن حيث بحت فعليته لا بما يوصف بالامكان
وانه بما هو واجب التجوهر في نفس الامر اسبق في الاستناد الى الجاعل منه بحسب نفس جوهر ذاته بما هو هو وبما هو واجب الوجود في نفس
الامر اسبق في الاستناد اليه منه بحسب ما هو موجود فالماهية بعد لحاظ الاعتبارات وتفصيلها وتميز بعضها عن بعض محكوم عليها عند
العقل بانها اولا واجبة التجوهر من تلقاء الجاعل الموجب ثم صادرة بنفسها منه فواجبة الوجود من تلقائه فموجودة من حيثية كما ان الهيولى
متصورة بهذه الصورة بما هي صورة ما من تلقاء المبدء الجاعل فمتقومة الذات من وجوده فمتصورة بهذه الصورة بما هي صورة
بعينها من افاضته والفرق ان الهيولى والصورة متمايزتا الذاتين بحسب نفس الامر والوجوب ليس شيئا مباينا للذات
للمهية بل هو احد اعتبارات الماهية المجعولة في لحاظ العقل واحد عوارضها العقلية والامكان الذي يشبه المادة من وجه والكان
متقدما في اقتضاء العقل على استناد الماهية ووجوبها الى الجاعل لكنه ليس يستند الى الجاعل بل هو ليسية ضرورة الفعلية و
البطلان بحسب نفس الماهية فاذن الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب المعلول المجعول متقدمة في المعلولية

WWW.NAFSEISLAM.COM

على سائر المراتب التي هي للمجعول في لحاظ العقل و لا يلزم من ذلك ان لا يتقدم على معروضه في العقل من حيث هو معروضه بحسب
الحصول بالفعل في لحاظ العقل فالمعلول من حيث الحصول بالفعل في لحاظ العقل في ذلك هو حيز للموصوفية والمعروضية فتقدم
لا محالة نفس جهة المتقررة هناك على وجوبه ومن حيث الاستناد الى الجاعل بحسب نفس الامر يتقدم وجوبه على نفس جهة المتقررة
من جود الجاعل في نفس الامر انتهى ونحن نقول ان كل ما ذكره سفسطة وخراف لا يتسائل ان يصيغي اليه اما اولا فلان قياس
الصفات الانتزاعية على الصفات العينية فاسد لان الصفات العينية ممتازة في الوجود عن موصوفاتها فلها وجود غير وجود موصوفاتها
في الواقع فلا يستنكف العقل في بادي الرأي عن تجويز ان يكون بعض الصفات العينية بحقائقها مقدمة على موصوفاتها متقومة لها و
بخصوصياتها الشخصية متاخرة عن موصوفاتها متقومة بها بخلاف الصفات الانتزاعية لانها لا امتياز عن موصوفاتها بحسب الوجود
في نفس الامر اذ ليس لها وجود في نفس الامر وراء وجود موصوفاتها بل وجودها في نفس الامر هو وجود موصوفاتها فلا يعقل تقدمها على
موصوفاتها واما ثانيا فلان المقيس عليه اعني سبق الصورة المطلقة على الهيولى كما زعمه المشائية فاسد كما اشرنا اليه في المبحث
الاول حيث تكلمنا على كلام المحقق الدواني في ظرف الاتصاف بالوجود واما ثالثا فلان قوله فوجوب كل مهية الى قوله الصدور عنه
ليس تحته معنى لان الوجوب لما كان عبارة عن تاكد الحقيقة والوجود وصفا بعرض المهية في لحاظ العقل و يتاخر عنها تاخرا بالمهية كان
متاخرا عن الماهية باية حيثية اخذ لان الحيثية التي يتاخر بها عن الماهية اعني حيثية انه تاكد الحقيقة والوجود هي حيثية نفسه انه وهو
لا ينسلخ عن تلك الحيثية باي اعتبار اخذ وباية حيثية اعتبر فتجويز كون الوجوب متقدما على الماهية باعتبار ما تجويز لانسلاخ الوجوب عن كونه
تاكد الحقيقة والوجود في ذلك الاعتبار فانه بما هو تاكد الحقيقة والوجود متاخر عن المهية لا محالة كما اعترف به هذا القائل واما رابعا فلان
ما ذكره في بيان تقدم الوجوب على الماهية في الصدور عن الجاعل كله هذر لانه قد سلم ان هناك اثرا واحدا صادرا عن الجاعل فذلك
الاثر الواحد الصادر عن الجاعل بالذات ما نفس المهية فيكون الوجوب منتزعا عنها صادرا عن الجاعل بالعرض بعين صدور المهية عنه
بمعنى ان هناك جعلا واحدا متعلقا بالمهية نفسها اولا و بالذات وبالوجوب ثانيا وبالعرض و لا ريب في ان ما بالذات سابق على ما بالعرض
وما بالعرض متاخر عما بالذات فيكون نفس المهية بحسب نفس جوهرها اسبق في الاستناد الى الجاعل منها بما هي واجبة التجوهر وهو الحق
فيكون المتقرر المتاصل هو الوجوب و يكون المهية منتزعة عن الوجوب صادرة عنه بالعرض هذا سفسطة ظاهرة البطلان و قوله انه
بما هو واجب التجوهر في نفس الامر اسبق في الاستناد الى الجاعل منه بحسب نفس جوهر ذاته بما هو هو ضرب من الهذيان لان المهية
واجب التجوهر في نفس الامر هو المهية فيكون محصله ان المهية بما هي واجبة التجوهر اسبق في الاستناد الى الجاعل من المهية بحسب
نفس جوهر ذاتها بما هي هي ولا يخفى انه هذر لان الماهية بما هي واجبة التجوهر متضمنة لنفس جوهر الماهية بما هي هي ولا يعقل ان يكون
الماهية بما هي معروضة لعارض سابقة في الصدور عن الجاعل على نفس جوهر الماهية واما خامسا فلان ما ذكره من التفصيل مختل

من كلام الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني حيث قال في بيان تقدم الوجوب السابق على المهية ووجودها انه قد صدر عن المبدأ الاول ولا امر واحد بسيط لا كثرة فيه بحسب الخارج وهو ههنا عين الممكن بالذات والواجب بالغير والموجود والحقيقة المخصوصة ثم العقل يحلله ويفصله الى هذه الامور فالكثرة بتعمل العقل والواقع في الخارج واحد وبعد ما فصل العقل الى هذه الامور يحكم بتقدم بعضها على بعض آخر فيقول ما لم يكن ممكنا لم يكن واجبا بالغير وما لم يكن واجبا بالغير لم يكن موجودا وما لم يكن موجودا لم يكن حقيقة مخصوصة فالوجوب بالمعنى المصدري اعتباري ليس سابقا وبمعنى الواجب احد تفاصيل المعلول وسبقه على الموجود والماهية انما هو في الاعتبار الذهني الغير المطابق للواقع هذا ملخص كلامه وهذا القائل اقتصر في نحالة الا انه لا يقول بتقدم الموجود على المهية ويقول بان اتصاف الماهية بالوجوب الواجب بحسب نفس الامر بخلاف الصدر الشيرازي فانه يعتقد ان الموجود متقدم على الماهية وان المهية غير متصفة بالوجوب اصلا لا خارجا ولا ذهنا بل متصفة بالواجب في الاعتبار الذهني الغير المطابق للواقع ثم هذا المقال مع ما فيه من الانتحال مختل غاية الاختلال لان قوله فاذن الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب المعلول المجعول متقدمة في المعلولية على سائر المراتب التي هي للمجعول في لحاظ العقل هو فذلكة تطويلة وهو في غاية السخافة لانه ان اراد بالواجب بحسب نفس الامر مفهوم الواجب بحسب نفس الامر فلا ريب في انه ليس متقدما في المعلولية على نفس الماهية كيف ونفس الماهية منشأ انتزاعه ومنشأ الانتزاع سابق في المعلولية على المنتزع لان معنى معلولية المنتزع كون منشأ انتزاعه معلولا لا غير على ان هذا القائل معترف بتأخر هذا المفهوم الانتزاعي عن نفس الماهية المتقررة في لحاظ العقل فكيف يحكم بتقدم هذا المفهوم الانتزاعي عليها في المعلولية وان اراد منشأ انتزاع هذا المفهوم فهو اما نفس الماهية فلا معنى للحكم بتقدمه على نفس الماهية من حيث الاستناد الى الجاعل بحسب نفس الامر او امر زائد على المهية فاما من تفاصيل المهية كما زعمه وينضم اليها فيكون فرعا للمهية لا متقدما عليها في المعلولية بل يكون مجعولا بعد مجعوليتها بجعل وراء جعلها او منفصل عنها فلا يكون منتزعا عنها فيرجع الى الشق الاول واما سادسا فلان قوله فالماهية بعد لحاظ الاعتبارات وتفصيلها وتمييز بعضها عن بعض محكوم عليها عند العقل بانها اولا واجبة التجوهر من تلقاء الجاعل الموجب ثم صادرة بنفسها منه فواجبة الوجود من تلقائه فموجودة من جهته ان اراد به ان العقل يحكم بان المهية واجبة التجوهر في الواقع قبل تقررها وتجوهرها وان هذا الحكم مطابق للواقع فالاشكال بحاله اذ لا يعقل واقعية الصفة لا سيما اذا كانت انتزاعية قبل واقعية الموصوف وان اراد به ان العقل يحكم بذلك ولو حكما اختراعيا كاذبا فلا عبرة به اذ لم يكن الوجوب على هذا التقدير سابقا على جوهر الماهية وكان الحكم بسبقه عليها خياليا باطلا واما سابعا فلان قوله كما ان الهيولى متصورة بهذه الصورة بما هي صورة ما من تلقاء المبدأ الجاعل فمتقررة الذات من جوده فمتصورة بهذه الصورة بما هي صورة بعينها من افاضته اضحوكة للناظرين اذ لا يتصور ان تكون متصورة بالصورة المطلقة قبل تقررها فهي قبل التقرر لا شيء محض فاي شيء يتصور بالصورة ثم الصورة المطلقة التي حكم بتصور الهيولى بها قبل تقررها اما ان تكون حالة في الهيولى او لا فان كانت حالة

في الهيولى فكيف يتصور ان يكون الهيولى قبل تقررها محلا للصورة والفطرة قاضية بان الحلول لا يعقل بدون المحل وان تقرر الحال
فرع تقرر المحل وان لم تكن حالة في الهيولى لم يكن الهيولى متصورة بها وموصوفة بها واما ثانيا فلان قوله فالمعلول من حيث
الحصول بالفعل في لحاظ العقل وذلك هو حيز الموصوفية والمعروضية يتقدم لا محالة نفس ماهية المتقررة هناك على ان اجبية في
غاية السخافة لان ظرف الاتصاف بالوجوب ليس هو لحاظ العقل كما يتوهم لان الاتصاف بالوجوب اتصاف انتزاعي والماهية
الحاصلة في لحاظ العقل ليست مصححة لانتزاعه وليست صحة انتزاعه عنها منوطا بحصولها بالفعل في لحاظ العقل وقد سبغنا الكلام
في ذلك بما لا مزيد عليه على ان هذا القائل نفسه قال لعبد هذا انه ليس من شرط هذا السبق وهذا الاتصاف يعني سبق الوجوب والاتصاف
به ان تكيف بلحاظ العقل شيئا من ذلك بالفعل بل انما مناط ذلك كون الشيء في نفسه بحيث لو راعي بلحاظ العقل بالصلوح بحسب حال نفسه
في نفس الامر لان تنتزع منه ذلك بالفعل ويحكم به عليه انتهى وهذا صريح في ان ظرف موصوفية الماهية بالوجوب السابق ليس هو لحاظ
العقل بل نفس الامر وبالجملة فجل ما ذكره جزاف لا يستحق ان يلتفت اليه فضلا عن ان يعول عليه الجواب الثاني ان كل ممكن فانما قبل
جعل الجاعل ماهية تقديرية كالمستحيلات ثم بعد الجعل تنقلب تلك الى ماهية حقيقية وليس تصور ذلك في المستحيلات فاذن يستحيل
لك ان تجعل الوجوب السابق قبل اعتبار تقرر ماهية الممكن متعلقا بمفهومه الذي يلحظ بازاء ماهية تقديرية فيكون يجب في لحاظ العقل
لذلك المفهوم بايجاب الفاعل ان تنقلب من ماهية تقديرية الى ماهية حقيقية فيجعل الجاعل الماهية الحقيقية فتتصف بوجوب التقرر
بحسب الاستناد الى الجاعل والتعلق به فتتصف ايضا بوجوب الوجود بالاستناد اليه فيصير محكوما عليه بالوجوب فيعبر عن ذلك بالوجوب
السابق ثم يعرض الوجوب بحسب التقرر والوجود حال التقرر والوجود ويسمى الوجوب اللاحق انتهى وهذا اعجب العجاب فانه ان اراد ان
الوجوب السابق صفة للمفهوم الذي يلحظه العقل بالفعل بعد وجوده في العقل كما يدل عليه قوله متعلقا بمفهومه الذي يلحظ بازاء ماهية
تقديرية فذلك سخيف لان ذلك المفهوم موجود في الذهن بوجود غير وجود الماهية في الاعيان متقرر بتقرر غير تقررها واجب بوجوب سابق
غير وجوبها السابق فلا معنى لكون وجوبها السابق صفة لذلك المفهوم الذهني على ان الكلام في الوجوب السابق لذلك المفهوم الذهني
المتقدم على تقرره ثم لا معنى لقوله فيكون يجب في لحاظ العقل لذلك المفهوم بايجاب الفاعل ان ينقلب من ماهية تقديرية الى ماهية حقيقية
اذ لحاظ العقل لا دخل له في وجوب انقلاب الماهية التقديرية الى الماهية الحقيقية بايجاب الفاعل لان الايجاب والوجوب من الواقعيات
التي ليست مرهونة باللحاظ العقلي والاعتبار الذهني وليس الوجوب منوطا بخصوص لحاظ الذهن وان اراد ان المتصف بالوجوب
السابق هي الماهية التقديرية فهذا افحش لان الماهية التقديرية لا شيء محض قبل التقرر فكيف يجوز اتصافها بالصفة واقعية محققة اعني
الوجوب ولا يغني تعبير اللاشيء المحض بالماهية التقديرية شيئا الجواب الثالث ان الوجوب السابق على تقرر ماهية الممكن انما يكون بالحقيقة
من اوصاف ذات الجاعل فاذا تمت متممات تحقق المعلولية وجب للجاعل ان يبدع الماهية ثم جعلها فتجوهرت فالعقل يلحظ الماهية

المتجوہرة من جود الجاعل ويقتضي انها في طباعها بحيث تستدعي ان لا يعرى من الجاعل لها او لا وجوب ان يبدعها ثم يتقرر بابداع
الجاعل اياها فتتصف بوجوب التقرر من جهة الاستناد الى الجاعل و بوجوب لا ليسية فيكون ايسا وهذا هو الوجوب السابق ثم
يلحقها بحسب تقررها وايسها في حال تقررها وايسها وجوب لاحق فاذن من لوازم الماهية كونها بحيث يجب مسبوقيتها بان يجب
للجاعل ان يبدع شيئا هو هي بعينها واتصافها بوجوب التقرر والايس بحسب الاستناد الى الجاعل رشيما فعل نفسها وعروض هذا الوجوب
للجاعل معناه انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يبدع عنه نفس ماهية المجعول اذا لوحظ شان الجاعل بالاضافة الى المجعول بحسب
هذا المعنى عبر عنه بالايجاب فاذن هذا المعنى وجوب باعتبار وايجاب باعتبار آخر وايضا هو وصف عارض للجاعل باعتبار وللمجعول
باعتبار آخر وان المجعول من حيث هو مجعول نفس ذاته وسنخ حقيقته وجوهر هويته نعت من نعوت الجاعل و شان من شئونه و
وصف من اوصافه فلا تنقبضن من كون وجوبه قبل مرتبة التقرر بما يلحظ عروضه لذات الجاعل فالجاعلية والمجعولية اتم الارتباطات
الانفعالية الروحانية الملكوتية واقوى الاتصافات الاختصاصية العقلانية فلا يبعد ان يكون قبارتك اقرب اليك من طباعك
الى فوائك ومن ذاتك الى نفسك و من نفسك الى حدك بمرات لامتناهية ولامتناهية انتهى وحاصله ان الوجوب السابق عبارة
عن الايجاب فهو صفة للجاعل و هذا ماخوذ عن كلام الامام في المحصل حيث قال الممكن مالم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل
بعد ما لم يكن و كان صفة وجودية فيستدعي موصوفا موجودا وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلابد من شيء آخر يعرض
له ذلك الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن و ذلك هو المؤثر انتهى وتعقب عليه المحقق في نقد المحصل بان وجوب الممكن المقتضي لوجود الموقوف
به لا يمكن ان يكون قائما بمؤثره لانه وصف للممكن ووصف الشيء يستحيل ان يقوم بغيره والقائم بالمؤثر هو الايجاب لا الوجوب انتهى
وشنع عليه صاحب الافق المبين تشنيعا بليغا وقال اذ قد دريت سبق ذلك الوجوب على مرتبة التقرر ثم على مرتبة الوجود وكونه وصفا
للمؤثر وانه وجوب وايجاب باعتبارين و ان الاشراق ناشئة الجاعل و ابداع حقيقته يقوم بها الوجوب من جهة الجاعل في لحاظ العقل
كسائر الصفات العقلية فقد احطت خبرا بان هذا التشنيع ليس بسديد انتهى وانت تعلم ان تشنيع صاحب الافق المبين لا فضل له
على التعيق والطنين لان الجاعل لا يتصف بالوجوب وانما يتصف بالايجاب و ما ذكره من ان معنى عروض الوجوب للجاعل انه يصير محكوما
عليه بوجوب ان يصدر عنه نفس ماهية المجعول اعتراف بان الوجوب صفة لصدور ماهية المجعول عن الجاعل و اما وصف الجاعل
بوجوب ان يصدر عنه ماهية المجعول فهو وصف له بحال المتعلق فلا يكون الوجوب صفة للجاعل حقيقة ضرورة ان الوجوب حقيقة
وصف لما هو الواجب حقيقة و هو صدور المجعول عن الجاعل لا نفس الجاعل و اما وجوب ان يبدع الجاعل ماهية المجعول فهو
وصف للجاعل لكنه ليس هو الوجوب السابق الذي فيه الكلام ضرورة ان الكلام في الوجوب السابق الذي هو وصف للمجعول حقيقة و وجوب الابداع ليس
بالحقيقة وصفا له غاية الامر ان هذا المعنى ملازم للوجوب الذي هو صفة المجعول لكن ذلك لا يجدي شيئا اذ لا يلزم من ذلك ان يقوم الوجوب السابق الذي هو

الكلام بالجاعل وما ذكر من ان المجعول بجوهر حقيقته نعت من نعوت الجاعل وشان من شئونه الى آخره كلام شعري اذ لاريب في ان
ذات المجعول مباينة منفصلة عن ذات الجاعل فكيف يكون صفة المجعول قائمة بذات الجاعل وكون الجاعلية والمجعولية اتم
الارتباطات من جهة المجعول والجاعل لا يستلزم ان يكون ذات المجعول بجنبها ذات الجاعل حتى يصح ان يكون صفة المجعول قائمة بذات الجاعل
فكلامه احق بان يتعجب منه من كلام الحكيم المحقق ثم ان الحكيم المحقق افاد في جواب الاشكال ان الحق ان ذلك الوجوب امر عقلي كسائر
الصفات العقلية ويكون قائما بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه انتهى وظاهر فساده اذ اتصاف الممكن بالوجوب ليس من حيث
بان يكون متصورا وليس وجوده الذهني شرطا في كونه واجبا بل ربما يجب الممكن فيتقرر فيوجد ثم يتصور ويحكم عليه بالحدوث قال المحقق
الدواني في الحواشي الجديدة على شرح التجريد التحقيق ان الاثر الصادر عن الفاعل هو الذات والوجوب والوجود [illegible]
منها لازمة لها ولا يلزم تقدم الذات عليها بالوجود فان التقدم هو الامر المصحح لدخول الفاء التفريعية ولا معنى لان يقال وجد
الانسان فوجد ولا لقولك صار الانسان انسانا فوجد بل هو في مرتبة الانسان موجود وفي مرتبة الوجود انسان بلا تقدم وتاخر
اذ الوجود نفس فعلية الذات انتهى وانت تعلم ان العقل يحكم بان المعلول وجب فوجد وهذا الحكم بتقدم الوجوب على الوجود فالوجوب
اما في مرتبة الذات او متاخر عنها فيلزم تقدم الذات على الوجود لتقدم الوجوب الذي هو في مرتبة الذات او متاخر عنها على الوجود
او متقدم عليها فيلزم اتصاف الذات بالوجوب قبل فعليتها وهو غير معقول ولا يمكن ان يقال ان الاتصاف لا يستدعي فعلية
الموصوف لانه اذا لم يكن للموصوف فعلية فاي شئ يتصف ولا ان يقال ان الفعلية غير الوجود والاتصاف لا بد له من فعلية
الموصوف ففي مرتبة الاتصاف بالوجوب السابق للموصوف به فعلية سابقة على وجوده كما زعمه الخوانساري في حواشيه على حواشي
شرح التجريد ان الوجوب السابق كما انه سابق على وجود الموصوف به كذلك هو سابق على فعليته بل الفعلية والوجود بحسب
المصداق امر واحد فلا معنى لكون الاتصاف بالوجوب السابق في مرتبة فعلية الموصوف ومتقدما على وجوده فانظر الى هؤلاء
الاعيان المشار اليهم بالبنان كيف تخبطوا في المقال ولم يجدوا سبيلا الى التفصي عن مضيق الاشكال ونحن بفضل ربنا الكريم
المفضال سنشير عن قريب الى ما يفرج غمة الاعضال لحل العقال فانتظر ومن وجوه الاشكال في الاتصاف بالوجوب السابق ان الوجوب
يتوقف الاتصاف به على وجود موصوفه اما في الخارج او في الذهن لكونه وصفا ثبوتيا فلو كان المعلول الاول متصفا بالوجوب يكون
هذا الاتصاف بسبب احد الوجودين ولا يتصور ان يكون بسبب الوجود الخارجي لتقدم الوجوب عليه بالذات ولا ان يكون بسبب الوجود
الذهني لان الوجود الذهني للمعلول الاول متاخر عن وجوده الخارجي وهو عن وجوبه هذا الاشكال قريب لما نقله عن الاول قال صاحب
الافق المبين بعد ذكر هذا الاشكال اخذ مجيبا عنه ذكر الاجوبة التي عرفت حالها انه ليس من شرط هذا السبق وهذا الاتصاف ان يحيف
لحاظ العقل شيئا من ذلك بالفعل بل انما مناط ذلك كون الشئ في نفسه بحيث لو راعى لحاظ العقل لما يصلح هو بحسب حال نفسه في

نفس الامر لان ينتزع منه ذلك بالفعل الحكم به عليه ثم عروض وجوب صدوره من الجاعل للجاعل والاثم له من بعد المتقرر هناك اي في
المعلول الاول اشد ظهور الكون الارتباط والاختصاص هناك اتم واقوى انتهى ملخصا وانت تعلم ان ماذكره اولا لا يغني شيئا لان
المعلول الاول اما متصف بالوجوب السابق ولا وعلى الثاني تم الاشكال وبطل سبق الوجوب على تقرر كل ممكن ووجوده وعلى الاول
لابد ان يكون للمعلول الاول نحو تقرر ووجود في مرتبة الوجوب السابق والالم يكن هو منشاء لصحة انتزاع معنى الوجوب اذ اللاشئ
المحض لايجوز ان يكون مصححا لانتزاع شئ فضلا عن الوجوب فاما ان يكون تقرره ووجوده في الخارج وهو باطل لسبق وجوبه على تقرره
ووجوده في الخارج او يكون تقرره ووجوده في الذهن فهو متاخر عن وجوده الخارجي وهو عين وجوبه والحاصل انه مسلم انه ليس من شرط
الاتصاف بالصفة الانتزاعية ان يوجد الموصوف بالفعل في لحاظ العقل وان ينتزع العقل الصفة منه بالفعل لكنه يجب ان
يكون الموصوف في نفس الامر بحيث يصح انتزاع الصفة منه ولاريب في ان ذلك يستدعي شيئية المنتزع منه وتقرره واما ماذكره
ثانيا فقد عرفت ما فيه فيما قبل ومن وجوه الاشكال ما ذكره صدر الشريعة قدس سره من ان الوجوب هو تاكد الوجود والفعلية فهو كيفية
للوجود فكيف يتقدم عليه ومنها ما ذكره المحقق الدواني من ان الوجوب جهة القضية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولا
بان الممكن صار موجودا بالضرورة ثم صار موجودا وهو كلام خال عن التحصيل وقد مر ذكر هذين الوجهين في فواتح مبحث الجعل والتحقيق
المقام ان المهية الممكنة في حد نفسها ليست ضرورية الفعلية والتقرر والوجود ولا لاضرورية الفعلية والتقرر والوجود فهي متذبذبة
بين ان تتقرر وتكون وبين ان لاتتقرر ولاتكون ثم اذا تحقق العلة الكافلة لتقررها ووجودها او العلة الكافلة لبطلانها وعدمها
ارتفع ذلك التذبذب وتعين تقررها ووجودها او بطلانها وعدمها للوقوع فهذا المعنى اعني ارتفاع التذبذب وترجح احد طرفي التقرر
واللاتقرر والوجود والعدم للوقوع هو المسمى بالوجوب السابق وهذا المعنى مغاير للضرورة والتاكد الذي هو كيفية للوجود والعدم واطلاق
الوجوب على هذين المعنيين انما هو باشتراك اللفظ ولايخفى ان هذا المعنى امر انتزاعي ومنشاء انتزاعه هو الفاعل المستقل التام في اقتضاء
تقرر المهية الممكنة او لبطلانها المستجمع لجميع شرائط التاثير فان الفاعل المستقل هو المرجح لاحد الجانبين الرافع للتذبذب بينهما
فالسابق على وجود المهية الممكنة هو منشاء انتزاع هذا المعنى اعني العلة التامة فانها المرجحة الرافعة للتذبذب ثم العقل اذا تصور
الماهية الممكنة ولاحظ ان المهية الممكنة متساوي طرفاها بالقياس الى نفسها ولايقع احد المتساويين بلا مرجح حكم بانها وجبت فوجدت
ومعنى انها وجبت هو ان علتها رفعت التذبذب التي لها في نفسها فهذا ما افاده الحكيم المحقق من ان ذلك الوجوب امر عقلي قائم
بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه يعني ان المتصور من الممكن محكوم عليه بذلك الوجوب في العقل ومع ذلك فلا يرد عليه ما اوردنا
عليه سابقا والا ان الوجوب ليس صفة منضمة الى الصورة العقلية وهو ظاهر ولاهي منتزعة منها فان ما اوجبه الفاعل هي الحقيقة
المتقررة في الواقع فهي الواجبة فتامل وما قال المحقق الخوانساري من ان وجوب المعلول انما هو من صفات المعلول في العقل الخ فهو لم

بان المعلول يجب فوجوده لا يخطر في العقل كون العلة تامة اصلا فارجاع معنى الوجوب السابق الى تمامية العلية تحكم في غاية السقوط
لان معنى ان المعلول يجب هو انه تعين جانب تقرره وارتفع تذبذبه وهذا بحسب المصداق هو بعينه تحقق علته التامة لا غير والعقل
انما يحكم بوجوب الممكن بهذا المعنى ولا معنى للوجوب السابق غير هذا فهذا هو الحق المعول عليه وصاحب الافق المبين وان حام حول هذا
التحقيق لما رآه في كلمات المحقق الدواني لكنه زاد خبالا واحدث اختلالا فقال ان الوجوب السابق وجوب ان يصدر المعلول عن العلة
ثم جعله من صفات العلة وصحح كونه من صفات العلة بكون المجعول من نعوت الجاعل وقد نبهناك على فساده ولو انه قال بمثل ما قلنا
لسلم عن الفضائح والمعدولي العصمة اذا عرفت هذا فاعلم ان الاشكال الاول والثاني انما يتوجه لو كان منشأ انتزاع هذا المعنى من
الوجوب ذات الممكن والثالث ناش من عدم الفرق بين الوجوب بمعنى الترجح ورفع التذبذب بين الوجوب بمعنى تأكد الوجود الذي
هو كيفية للوجود وكذا الرابع لان الوجوب الذي هو جهة القضية هو بمعنى الضرورة والوثاقة لا بمعنى الترجح فلا ينعقد من الوجوب
السابق القضية الضرورية هذا غاية التحقيق والله ولي التوفيق المبحث الثالث في ظرف الاتصاف بالامكان اعلم ان الامكان
هو سلب ضرورة التقرر والوجود وسلب ضرورة اللاتقرر واللاوجود سلبا بسيطا ولا ريب في ان السلب البسيط بما هو سلب
بسيط ليس له ثبوت اصلا فحقيقة الامكان اعني هذا السلب البسيط ليست عارضة لشيء بالحقيقة نعم قد يعتبر هذا السلب عدوليا او
محمول سالبة المحمول وحينئذ يعتبر عارضا فالامكان بمعنى السلب البسيط لما لم يكن عارضا لشيء لم يكن شيء ما متصفا به حقيقة فلا اتصاف
به حقيقة حتى يتكلم في ظرف الاتصاف به بل معنى اتصاف شيء بالامكان بهذا المعنى صدق الحكاية بانه ليس ضروري التقرر والوجود
ولا ضروري اللاتقرر واللاوجود وصدق هذه الحكاية لا يستدعي ان يكون موضوع هذه الحكاية موجودا في الخارج او في الذهن او
في نفس الامر لان هذه الحكاية سالبة فصدقها لا يستدعي وجود موضوعها ثم صدق الحكاية بالامكان قد يكون بمطابقتها لنفس الامر
مع قطع النظر عن خصوص ظرف الخارج او الذهن فيكون القضية المشتملة عليها سالبة حقيقية بتية وقد يكون بمطابقتها للخارج
فيكون القضية المشتملة عليها سالبة خارجية بتية وقد يكون بمطابقتها للذهن فيكون القضية المشتملة عليها قضية سالبة ذهنية
بتية فيكون ظرف الاتصاف بالامكان بهذا المعنى ظرف مصداق هذه السوالب فاذا قيل الانسان مثلا ممكن واريد انه ليس
بضروري التقرر والوجود ولا ضروري اللاتقرر واللاوجود في نفس الامر كان ظرف الاتصاف بالامكان اي الظرف الذي هو مطابق
هذه الحكاية نفس الامر واذا قيل زيد ممكن كان معناه انه ليس بضروري التقرر والوجود ولا ضروري اللاتقرر واللاوجود في الخارج
كان ظرف الاتصاف به اي الظرف الذي هو مطابق صدق هذه الحكاية هو الخارج واذا قيل الموضوعية او المحمولية ممكنة كان معناه
انها ليست بضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية اللاتقرر واللاوجود في الذهن فيكون ظرف الاتصاف به اي الظرف الذي هو مطابق
هذه الحكاية هو الذهن واذا اعتبر الامكان سلبا عدوليا او محمول سالبة المحمول كان عارضا ويكون معروضه متصفا به اتصافا انتزاعيا

يكون منشأ انتزاعه الشئ المتقرر فی نفس الامر مطلقا او فی الخارج بخصوصه او فی الذهن بخصوصه يكون ظرف الاتصاف به هو ظرف تقرر ذلك الشئ خارجا كان او ذهنا او مطلق نفس الامر وبالجملة فالامكان ليس من العوارض التی يكون خصوص الوجود الذهنی شرطا فی الاتصاف بها وما توهم صاحب الافق المبين ان الامكان من العوارض العقلية اللاحقة لنفس المهية بما هی هی فی العقل فی غاية السخافة لان الامكان بمعنی السلب البسيط ليس من العوارض اصلا وبمعنی السلب الثابت ليس من العوارض الانضمامية بل من العوارض الانتزاعية المنتزعة عن نفس المهية والعقل ليس ظرفا للعروض والعجب انه قد تنبه علی هذا ثم اصر علی ما توهم فقال فان رجع فی نفسك ان من المعلوم بالضرورة انه لو لم يكن فی المتقرر عقل عاقل ولا ذهن ذاهن كانت المفهومات فی حدود انفسها متصفة بهذه الصفات قيل لك هذا هو حصحصة الحق فان هذه الامور يعنی الامكان والوجوب والامتناع عوارض الاشياء فی انفسها باعتبار التقرر وبالقياس الی الوجود وهی متصفة بها سواء وجدت فی الاعيان او فی الاذهان فالموصوف بها الماهية من حيث هی هی لا الماهية من حيث هی متقررة بالفعل متصفة باحد الوجودين فان الماهية الامكانية حال بطلانها وعدمها متصفة بالامكان من حيث هی لا بشرط بطلانها وعدمها والامكان متأخر عن مفهوم الماهية ومفهوم التجوهر والوجود لا عن تجوهر الماهية واتصافها بالوجود ومعنی الاتصاف هناك ان العقل يجدها فی حد نفسها بحيث متی وقعت فی لحاظ العقل بالفعل كان شأنها ان يحكم العقل عليها بالامكان لا انها فی العدم كذلك ولا انها اذا تقررت فی الاعيان يكون لها هناك صفة كذلك حال الامتناع والوجوب بين السابق واللاحق وبالجملة سائر العوارض العقلية قاطبة انتهی وانت تعلم ان هذا الكلام متخبط جدا فان قوله وهی متصفة بها سواء وجدت فی الاعيان او فی الاذهان نص علی ان ظرف اتصاف الاشياء بتلك المفهومات قد يكون هو الخارج وقد يكون هو الذهن خلاف الصحيح عنده ان المفهومات من العوارض العقلية التی ظرف الاتصاف بها خصوص ظرف الذهن واما قوله فالموصوف بها الی قوله واتصافها بالوجود فمما يقضی منه العجب اذ لا معنی لاتصاف المهية حال البطلان بصفة اذ الماهية حال البطلان لا شئ محض فكيف يكون موصوفا بصفة بل الحق ان المهية حال البطلان ممكنة ای ليست ضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية اللاتقرر واللاوجود وليست بسيطة لا انها حال البطلان موصوفة بالامكان وما ذكر من معنی الاتصاف لا يجديه نفعا لان وجدان العقل الماهية فی حد نفسها بحيث متی وقعت فی لحاظ العقل بالفعل كان شأنها ان يحكم العقل عليها بالامكان لا مدخل له فی كون الماهية ممكنة بل معنی كونها ممكنة هو انها ليست فی حد نفسها ضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية اللاتقرر واللاوجود سواء يجدها العقل كذلك او لا يجدها ثم ما ذكر من معنی الاتصاف انما هو فی مرتبة الحكاية والكلام فی مرتبة المصداق فان المراد بظرف الاتصاف هو ظرف مصداق الاتصاف كما سبق واما حال الامتناع فستعرفها فيما بعد ان شاء الله تعالی وبما تلونا ظهر ان ما قال المحقق الدوانی من ان الامكان من المعقولات الثانية فالموصوف به انما هو الامر الذهنی لا الخارجی فقولنا الانسان ممكن حكم بالامر العقلی علی الامر العقلی فی غاية السقوط فان الامكان ليس من المعقولات الثانية

التي خصوص الوجود الذهني شرط لعروضها والامور الخارجية ممكنة في الخارج والا لكانت اما واجبة في الخارج او ممتنعة في الخارج فلا معنى لنفي كونها ممكنة هذا وقد افضى الكلام بنا الى الاسهاب والله الموفق للصواب **قوله** فالانسان موجود او ممكن قضية حقيقية بل الانسان موجود خارجي وممكن في الخارج قضية خارجية والانسان موجود ذهني وممكن في الذهن قضية ذهنية والانسان موجود و ممكن مطلقا قضية حقيقية وقد مر تفصيل ذلك وتحقيقه ويجب ان تستشعر ان القضايا المعقودة بالامكان قضايا بتية وليس الحكم فيها على موضوعات مقدرة فان الامكان في نفس الامر لا انه على التقدير كما توهمه اخفار الهام ضعفاء العقول اقوياء الاوهام **قوله** لا ذهنية كما قيل قال في الحاشية قال الاستاذ في حاشيته على شرح المواقف ان القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات و لعل نظروا الى ظرف الاتصاف انما هو الذهن في جميعها وان لم يكن لخصوص الوجود الذهني فيه مدخل ولهذا قال في حاشية الحاشية النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على قسمين الاول ان يكون الذهن فقط ظرفا لعروضه والثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا لعروضه وهو موضوع المنطق اذا دريت هذا فاعرف ان المعتبر في الذهنية انكان مجرد كون الذهن فقط ظرف الاتصاف من غير ان يكون للوصف تاصل في العين لا فيه خصوص حال نائب مناب صلة فالقضايا المعقودة من القسمين ذهنيات وان اعتبر فيها شرطية الوجود الذهني فينعقد من القسم الثاني ذهنية ومن الاول حقيقية لعدم مدخلية الوجود الذهني والخارجي فيه فتامل انتهى وهذا كله هذر فان القضية الذهنية هي القضية الحاكية عن الامر الذهني وقد عرفت ان القضايا المحكية فيها بالوجود والامكان والوجوب وغيرها من المعقولات الثانية بالمعنى الثاني الاعم قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية بما هي كذلك كقولنا الله سبحانه واجب موجود وعلة وزيد موجود ممكن ومعلول فيكون تلك القضايا خارجية قطعا وقد تكون حاكية عن الحقائق النفس الامرية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فيكون تلك القضايا حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فيكون تلك القضايا ذهنية فالحكم بكون القضايا المعقودة بتلك المعقولات ذهنية مطلقا او حقيقية مطلقا ونفي كونها خارجية اصلا باطل واما ظرف الاتصاف بالمعقولات المذكورة فليس هو الذهن فقط كما عرفت فيما سبق فلا حاجة الى الاعادة **قوله** وربما يكون المحكي عنه بهذه العبارة كلها منتحلة عن الافق المبين وهي الفاظ بلا معنى واصوات بلا مغزى فانا اذا حكينا بان زيدا مثلا موجود فالمحكي عنه بهذه الحكاية هو نفس ذات زيد المتقررة في الخارج مع عزل النظر عن لحاظ العقل فان مطابق هذا الحكم هو الواقع ولا مدخل فيه للحاظ العقل وكيف يذهب وهم عاقل الى ان صدق قولنا الله موجود منوط بلحاظ العقل ذاته الحقة المتقررة فانه صادق قطعا قبل العقول ولو كان المحكي عنه بالوجود مطلقا او بالوجود الخارجي الماهية المتقررة مطلقا او في العين في لحاظ العقل لم يتصور صدقه الا بمطابقته للماهية المتقررة في لحاظ العقل فان صدق الحكاية انما هو بمطابقته للمحكي عنه وهذا مما لا يجترء عليه فو جبلة انسانية فضلا عن ذي عقيدة ايمانية لو كان المحكي عنه بها ما توهم لزم صدق الكواذب وكذب الصوادق اذ بلحاظ العقل لا يلزم

ان يكون مطابقا لنفس الامر فاذا كانت الماهية باطلة ممتنعة فى نفس الامر متقررة ممكنة فى لحاظ العقل فى نفس الامر وحكى عنها بانها موجودة او ممكنة فالمحكى عنه بهذه الحكاية انكان هى الماهية المتقررة فى نفس الامر او فى العين فى لحاظ العقل كما توهم كانت هذه الحكاية مطابقة للمحكى عنه فكانت صادقة اذ الصدق هو مطابقة الحكاية للمحكى عنه واذا كانت الماهية ممكنة متقررة فى نفس الامر او فى العين ممتنعة باطلة فيهما فى لحاظ العقل وحكى عنها بانها ممكنة او متقررة وكان المحكى عنه ما توهم لم يكن الحكاية مطابقة للمحكى عنه فتكون كاذبة فان قيل ان المحكى عنه هو الماهية المتقررة مطلقا او فى العين فى لحاظ العقل المطابق لنفس الامر قلنا فح يكون ما توهمه مرتبة الحكاية لا محكيا عنه لان هذه المرتبة تتصف بالمطابقة واللامطابقة لنفس الامر والكلام على تقدير كون المحكى عنه هو الماهية المتقررة مطلقا او فى العين فى لحاظ العقل وبالجملة فكل ما ذكره بالهذيان اشبه منه بالبيان **قوله** بما هى متقررة مطلقا او فى العين نسخ الكتاب ههنا مختلفة ففى بعضها وبما يكون المحكى عنه بها هى الماهية بما هى متقررة فى العين فى لحاظ العقل وهذا هو اوفق بعبارة الافق المبين والنسب لسياق عبارة الشرح فانه قد بين ان القضايا المعقودة بالوجوب والوجود والشيئية والامكان حقيقية وان مصداقها نفس الحقيقة المتقررة من حيث هى وكان هذا مما لا يشك فيه فان القضايا المعقودة بالوجوب والوجود والشيئية والامكان حقيقية البتة ومصداقها نفس الحقيقة فلا حاجة الى اعادة بيانه وانما الاشتباه فى القضايا المعقودة بالوجوب فى الخارج والوجود الخارجى وامكان الوجود الخارجى فان الظاهر ان القضايا المعقودة بها خارجية فلطرح هذا الاشتباه وبيان ان القضايا المعقودة بها حقيقية لا بد من بيان المحكى عنه بتلك القضايا ليتبين كونها حقيقية وفى بعضها وانما يكون المحكى عنه بها هى الماهية بما هى متقررة مطلقا او فى العين وهذا لا يناسب لمأخذه يعنى عبارة الافق المبين ولا سياق عبارة الشرح لكن يؤيده ما قال فى الحاشية المعلقة على قوله متقررة مطلقا وهو قوله هذا فى مطلق الوجود والوجوب والامكان وفى الحاشية المعلقة على قوله او فى العين وهو قوله هذا فى الوجود الخارجى والوجوب والامكان الذين هما بحسب الوجود الخارجى واما مطلق الوجود والامكان والوجوب فى نفس الامر فمصداقه نفس الماهية المتقررة فى عالم الواقع مع عزل النظر عن خصوصيات الظروف وان اتفق ان يكون ظرف اتصافها بهذه الامور هو الذهن دون الخارج اذ فيه خلط بحث بينها وبين موصوفاتها كما مر لكن الخصوصية ملغاة انتهى **قوله** فى لحاظ العقل انكان هذا ظرفا للثبوت المتقرر للماهية وكانت الماهية المتقررة فى هذا اللحاظ مصداقا لحمل التقرر مطلقا او فى العين ومطابقا للصدق كانت القضية ذهنية لانها حاكية عن امر موجود فى الذهن بثبوت امر له فى الذهن فلا يكون على هذا سبيل الى نفى كونها ذهنية والقول بكونها حقيقية ثم كون الماهية المتقررة فى العين فى لحاظ العقل مصداقا للقضية القائلة الماهية موجودة خارجية او انها ممكنة فى الخارج او انها واجبة فيه غير معقول اصلا لانه يؤدى الى

ان للوجود فی العقل موجود خارجی وہذا افحش من الہذیان فانظر الی صاحب الافق المبین کیف تخبط فی کلامہ لایبالی این یذہب وانظر الی الشارح کیف یقتفی بہ تقلیدا بہ ولا یدری کیف المذہب الیہ العاصم عن آفۃ التقلید وہو ولی العصمۃ والتسدید **قولہ** لا بما ہی علی حال معین لاشک فی ان مصداق الامکان والوجود والوجوب الخارجیات نفس المہیۃ لاحال وصفۃ زائدۃ علیہا والالم یکن الماہیۃ قبل لحوق تلک الصفۃ بہا ممکنۃ وموجودۃ وواجبۃ لکن ذلک لا یستلزم ان لایکون القضایا المعقودۃ بالوجود الخارجی وامکانہ ووجوبہ خارجیۃ اذ لایشترط فی القضایا الخارجیۃ ان یکون مناشی محمولاتہا احوالا زائدۃ علی الموضوعات بل ما لا بد منہ فی القضایا الخارجیۃ ان یکون مصداق محمولاتہا نفس الحقیقۃ المتقررۃ فی الخارج ولاشک فی ان مصداق الموجود الخارجی وممکن الوجود فی الخارج ہو الماہیۃ المتقررۃ فی الخارج فلا وجہ لنفی کون تلک القضایا خارجیۃ فقولہ لو لم یکن العقود بہا خارجیۃ فی غایۃ السخافۃ **قولہ** بل حقیقیۃ لایخفی ان القضایا المعقودۃ بالوجود الخارجی وامکانہ ووجوبہ قضایا بتیۃ صادقۃ فان کانت حقیقیۃ فاما ان تکون صادقۃ فی ضمن الخارجیۃ فیکون تلک القضایا خارجیۃ واما ان تکون صادقۃ فی ضمن الذہنیۃ فیکون تلک القضایا ذہنیۃ فلا معنی لنفی کونہا خارجیۃ او ذہنیۃ ولیس لصدق الحقیقیۃ البتیۃ احتمال آخر وراء صدقہا فی ضمن الخارجیۃ البتیۃ او فی ضمن الذہنیۃ البتیۃ **قولہ** وامکانہ المحکی عنہ بامکان الوجود الخارجی ومصداق الممکن لیس ہو الماہیۃ المتقررۃ فی العین فی لحاظ العقل لان امکانہا سابق علی تقررہا فی العین وعلی تقررہا فی العین فی لحاظ العقل فالحق ما ذکرنا سابقا من ان القضیۃ المعقودۃ بالامکان سالبۃ بسیطۃ ولیس مصداقہا الماہیۃ المتقررۃ **قولہ** اذ مصداق الحمل فیہا بلحاظ العقل المصداق اذ قد یطلق علی المحکی عنہ اعنی مطابق الحمل وقد یطلق علی علۃ الصدق وبحاظ العقل لیس مصداقا لحمل الوجود العینی وامکانہ ووجوبہ بالمعنیین فلعل المعنی ان مصداق الحمل فیہا نفس الحقیقۃ المتقررۃ فی العین الملحوظۃ للعقل بناء علی ما زعم **قولہ** المتقررۃ فی العین من الجاعل بیان لمصداق حمل الوجود العینی فان مصداق حمل الوجود ہی الماہیۃ المتقررۃ فی العین من الجاعل فی لحاظ العقل علی ما زعم وانت تعلم ان ہذا لایصح علی الاطلاق فان الموجود الخارجی صادق علی الواجب سبحانہ ومصداقہ ہناک نفس الحقیقۃ البحتۃ لا الماہیۃ المتقررۃ من الجاعل فی لحاظ العقل **قولہ** او ہی بما ہی لا ضروری التقرر ہذا فی الامکان **قولہ** او ہی من حیث اقتضاء الجاعل ایاہا ہذا فی الوجوب لایخفی ان ہذا انما یصح علی الاطلاق فی الوجوب بالغیر لا فی الوجوب الذاتی ولا فی الوجوب المطلق ثم لایذہب علیک ان الشارح حکم فیما سبق بان مصداق تلک الاسور نفس الحقیقۃ المتقررۃ من حیث ہی وہہنا بان مصداقہا المہیۃ بما ہی متقررۃ مطلقا او فی العین فی لحاظ العقل فبین کلامیہ تہافت والیضا حکم آنفا بان المحکی عنہ بالامکان الماہیۃ بما ہی متقررۃ

مطلقا او فی العین فی لحاظ العقل وحکم ہہنا بان مصداقہ بحاظ العقل نفس المہیۃ بما ہی لا ضروری التقرر واللاتقرر من دون اعتبار انہا متقررۃ وہذا ایضا تہافت وہذا کلہ آفۃ التقلید **قولہ** وہذہ ہی التی تستعمل فی حکمۃ ما بعد الطبیعۃ ای المعقولات الثانیۃ بالمعنی الثانی ہی المعقولات الثانیۃ المستعملۃ فی الفلسفۃ الاولی **قولہ** ثم الحیثیۃ المعتبرۃ لما ذکروا ان موضوع المنطق عند القدماء المعقولات الثانیۃ باعتبار صحۃ الایصال وتوقفہ علیہ وفسر معنی المعقولات الثانیۃ اراد ان یتعرض لحال الحیثیۃ ولیعلم ان الحیثیات المعتبرۃ فی موضوعات العلوم قد تکون اطلاقیۃ وقد تکون حیثیات زائدۃ علی نفس الموضوع کما فی قولہم موضوع الطب بدن الانسان من حیث الصحۃ والمرض وموضوع الطبعی الجسم من حیث الحرکۃ والسکون وموضوع المنطق المعقولات الثانیۃ من حیث الایصال الی مجہول تصوری او تصدیقی فاما الحیثیۃ الاطلاقیۃ فلا تکون مبحوثۃ عنہا فی العلم فلا اشکال فیہا انما الاشکال فی الحیثیات الزائدۃ فانہا تکون مبحوثۃ فی العلوم التی تلک الحیثیات معتبرۃ فی موضوعاتہا کما یبحث فی الطب عن الصحۃ والمرض وفی الطبعی عن الحرکۃ والسکون وفی المنطق عن الایصال مع ان الموضوع وقیودہ یجب ان تکون مفروغۃ عنہا فی العلم ویجاب عنہ فی المشہور بان الحیثیۃ المعتبرۃ فی موضوع الطب لیست نفس الصحۃ والمرض بل صلوحہما وفی الطبعی لیست نفس الحرکۃ والسکون بل صلوحہما مثلا وہو لیس مبحوثا عنہ فی العلمین وانما المبحوث عنہ نفس الحرکۃ والسکون ونفس الصحۃ والمرض لا الصلوح فاورد علیہ اولا ان الصلوح المعتبر فی الموضوع لیس ہو مطلق الصلوح بل الصلوح المضاف الی الصحۃ والمرض والحرکۃ والسکون فما یضاف الیہ الصلوح ایضا معتبر فی القید فلا یکون مبحوثا عنہ فی العلم فاجیب بان الصلوح لا یقتضی وجود ما یضاف الیہ حتی یکون ما یضاف الیہ قیدا فی الموضوع فکما لا یلزم من التقیید بالامکان التقیید بالوجود لا یلزم من التقیید بالصلوح التقیید بما یضاف ہو الیہ فما یضاف الیہ الصلوح انما یلاحظ لمعرفۃ خصوصیتہ والمفروغ عنہ فی العلم انما یکون نفس الموضوع وقیودہ لا ما یلاحظ لمعرفۃ قیودہ ایضا وثانیا بان البحث قد یقع عن نفس الصلوح ایضا کما یبحث فی الطب ان ای بدن صالح للصحۃ وفی الطبعی ای جسم صالح للحرکۃ وقال صدر الشریعۃ ان ہذہ الحیثیۃ بیان للاعراض الذاتیۃ المبحوث عنہا فی العلم لا قید من الموضوع واورد علیہ العلامۃ التفتازانی بانہ یلزمہ تشارک العلمین فی موضوع واحد بالذات وبالاعتبار وبانہ مخالف المشہور واجیب عن الثانی بان مراد صدر الشریعۃ ان الحیثیۃ تقییدیۃ فی نظر الباحث ومقصرۃ للبحث علی بعض العوارض ولیس ہذا مخالفا للجمہور والجواب عن الاول ان اللازم ملتزم واختلاف العلمین انما ہو لاجل اختلاف الحیثیۃ فی نظر الباحث فعلم السماء والعالم وان شارک علم الہیئۃ فی الموضوع اعنی جرم العالم وفی المحمول کالکرویۃ الا ان الاول ینظر فیہ من حیث ہو ہو وطبیعۃ والثانی ینظر فیہ من جہۃ الاحوال العارضۃ لہ من جہۃ الکمیۃ وقال العلامۃ التفتازانی ان الموضوع لما کان عبارۃ عن المبحوث فی العلم عن

عوارضہ الذاتیۃ قید بالحیثیۃ علی معنی ان البحث عن العوارض یکون باعتبار الحیثیۃ بالنظر الیہا ای یلاحظ فی جمیع المباحث
ہذا المعنی الکلی لا علی معنی ان جمیع العوارض المبحوث عنہا یکون لحوقہا للموضوع بواسطۃ ہذہ الحیثیۃ انتہی وہذا ہو الذی اختارہ
الشارح موافقا لبعض المتاخرین کما سیاتی شرحہ ولا یخفی علیک ان ما اوردہ ہذا العلامۃ علی صدر الشریعۃ وارد علیہ
ایضا لان القول بکون الحیثیۃ فی نظر الباحث یوجب تجویز تشارک العلمین فی موضوع واحد بالذات و بالاعتبار لان
اختلاف الموضوع لا یکون ما لم یعتبر الحیثیۃ قیدا من الموضوع بل النظر الدقیق یحکم بان ما ذکرہ ہو مراد صدر الشریعۃ کما
عرفت **قولہ** لیست علۃ للحوق العوارض اما اولا فلان الحیثیۃ المذکورۃ ربما تکون من العوارض الذاتیۃ المبحوث عنہا
فی العلم فلو کانت علۃ للحوق العوارض الذاتیۃ للموضوع لزم الدور واما ثانیا فلان علیۃ الحیثیۃ للحوق تلک العوارض
ربما لا تتحقل کحیثیۃ الایصال فانہا لیست علۃ للحوق الجنسیۃ والفصلیۃ مثلا المعروضہا **قولہ** ولا قید لہ فی نفس الامر
فان معروض العوارض الذاتیۃ ذات الموضوع لا الذات المقیدۃ بالحیثیۃ وایضا لو کانت الحیثیۃ قیدا للموضوع لما کانت
مبحوثۃ عنہا فی العلم مع انہا قد یبحث عنہا فیہ ثم ان نفی کون الحیثیۃ قیدا للموضوع انما ہو اذا کانت الحیثیۃ من الاعراض
الذاتیۃ للموضوع واما اذا کانت عرضا غریبا فلا بد من اعتبارہا قیدا للموضوع کالاکر المتحرکۃ فانہا موضوع لعلم الاکر و
حیثیۃ الحرکۃ قید لہ فانہا لو لم تکن قیدا کان الموضوع مطلق الکرۃ وح یکون الاعراض المبحوث عنہا فی ذلک العلم اعراضا
غریبۃ لہا فانما ہی اعراض ذاتیۃ للکرۃ المتحرکۃ فافہم **قولہ** بل علۃ للبحث او قید للمعروض فتلک الحیثیۃ مقصورۃ للبحث
علی العوارض التی یلاحظ الحیثیۃ فی البحث عنہا **قولہ** وذہب المتاخرون فان قیل فموضوع المنطق متعدد وہو المعلوم
التصوری والمعلوم التصدیقی فلا یکون المنطق علما واحدا قلنا بل موضوعہ واحد وہو المعلوم الاعم من المعلوم
التصوری والمعلوم التصدیقی من حیث الایصال الی المجہول نعم یشکل الامر علی من زعم ان التصدیق لیس العلم بل
کیفیۃ لاحقۃ بعد الادراک فان الموصل فی التصدیقات ہی القضایا المذعنۃ بما ہی مذعنۃ والموصل الیہ فیہا ہو
الاذعان بالقضیۃ فلیس ہناک علی رایہ ایصال معلوم الی مجہول فتامل **قولہ** والیہ اشار المصنف نسخ المتن ہہنا مختلفۃ
ففی بعضہا موضوعہ المعقولات الثانیۃ وفی بعضہا موضوعہ المعقولات والشارح روی النسخۃ الثانیۃ وشرحہا **قولہ** فان کثیرا
ما یبحث استدل علی ان موضوع المنطق ہو المعلوم التصوری والتصدیقی بان کثیرا ما یبحث فی المنطق عن نفس المعقولات
الثانیۃ کالذاتیۃ والعرضیۃ وقد تقرر فی فن البرہان ان الموضوع یکون مفروغا عنہ فی العلم فلو کان موضوع المنطق
ہی المعقولات الثانیۃ لم یجز البحث عنہا فی العلم **قولہ** واجیب عنہ حاصلہ ان للمعقولات الثانیۃ اعتبارین الاول
اعتبار کونہا معقولات ثانیۃ فہی بہذا الاعتبار لا یبحث عنہا فی المنطق بل موضوع مفروغ عنہ فیہ والثانی اعتبار انہا عارضۃ

لمعقولات ثانية اخرى هي بهذا الاعتبار احوال للمعقولات الثانية واعراض ذاتية لها فيجوز ان يبحث عنها وتجعل محمولات لمسائل الصناعة ولا ضير في ذلك فان الممتنع ان يبحث عن الموضوع بما هو موضوع فالذاتية والعرضية انما يبحث عنهما من حيث انهما من الاعراض الذاتية لمعقول ثان آخر واعترض عليه بعض الشراح بانه يرجع الى تكلف مستغنى عنه وبانه مشكل في الكلي والجزئي فانقلت ان الكلي والجزئي يحملان على الخاص والعام وهما ايضا من المعقولات الثانية قلت يجعل العام والخاص ايضا محمولا في المنطق فيلزم الخلف قال وبالجملة ارجاع المحمولات كلها الى المعقول الثاني العارض للمعقول الثاني الآخر لا يتصور في بعضها وفي البعض يرجع الى تكلف مستغنى عنه انتهى وانت تعلم ان الاستدلال على نفي كون المعقولات الثانية موضوع المنطق بان المعقولات الثانية قد تقع محمولات في المسائل المنطقية انما يتم لو ثبت انها تقع محمولات على المعقولات الاولى في المسائل المنطقية وهذا غير معهود في المنطق اذ لم تعهد بعد مسئلة منطقية يكون موضوعها المعقول الاول ومحمولها المعقول الثاني فالمعقولات الثانية انما يبحث عنها في المنطق من حيث انها احوال لمعقول ثان آخر فاذا قيل في المسائل المنطقية الكلي اما ذاتي او عرضي او ان المعرف اما حد او رسم فليس المسئلة بالحقيقة ان الحيوان ذاتي والماشي عرضي وان الحيوان الناطق حد والحيوان الضاحك رسم حتى يتوهم ان المعقولات الثانية يبحث عنها في المنطق من حيث انها احوال للمعقولات الاولى ونظن ان ارجاع المحمولات في المنطق الى المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الثانية الاخر يرجع الى التكلف واما البحث عن الكلية والجزئية فانما هو لكونهما من عوارض المفهوم وهو ايضا من المعقولات الثانية والمفهوم ليس محمولا في مسئلة من مسائل المنطق فما ذكره في غاية السقوط **قوله** ثم المعلوم التصوري هذا ابطال لراى المتاخرين حاصله ان المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي لا يمكن ان يجعلا موضوعين للمنطق لانه ان اريد بكونهما موضوعين للمنطق ان مفهوميهما موضوع للمنطق فذلك صريح البطلان اذ مفهوميهما ليس موصلا ولا اصالحا لان يثبت له العوارض المبحوث عنها في المنطق كالجنسية والفصلية وغيرهما وان اريد ان مصداقيهما موضوع للمنطق فاما ان يراد ان مصاديقهما مطلقا موضوع المنطق فذلك ايضا باطل اذ المعلومات كالحيوان وغيره مطلقا ليست يبحث عن احوالها في المنطق اذ البحث فيه عن الموصل القريب والبعيد انما هو على وجه العموم ومصاديق هذين المفهومين كالحيوان الناطق او كالقضية القائلة العالم متغير وامثالها لا تصلح بذواتها لان يبحث عن احوالها على وجه العموم ما لم يلاحظ بحيثية عامة واما ان يراد ان مصاديقهما من حيث انها معروضة للمعقولات الثانية موضوع للمنطق ومبحوث فيه عن احوالها فحينئذ يرجع البحث الى احوال المعقولات الثانية فيكون الموضوع للمنطق هي المعقولات الثانية هذا محصل كلام الشارح وفي عبارته مسامحة من وجهين الاول في قوله لان يبحث عنهما

وحق العبارة ان يقال لان يجب عن احوالهما والثانی فی قوله وما صدقا عليه من المعقولات الاولی لان ما صدق عليه
المعلوم التصوری والمعلوم التصديقی لا ينحصر فی المعقولات الاولی فان المعلوم التصوری والمعلوم التصديقی ليصدقان
علی المعقولات الثانية ايضاً ويكون بعضها موصلاً اليه فتفسير ما صدقا عليه بالمعقولات الاولی ليس فی محله وتحقيق
المقام ان المنطق باحث عن احوال ما هو موصل الی علم تصوری او علم تصديقی من حيث انه موصل ولا شبهة فی
ان الموصل انما هی المعلومات التصورية والتصديقية كالحيوان الناطق الموصل الی تصور الانسان وكقولنا الانسان
حيوان وكل حيوان جسم الموصل الی التصديق بان الانسان جسم لكن الموصل فی الاول هو الحيوان الناطق من حيث
انه حد وفی الثانی ذلك القول المؤلف من حيث انه شكل اول فمفهوم المعلوم التصوری والمعلوم التصديقی ليس
بموصل فالمنطق ليس باحثاً عن احوال ذلك المفهوم وانما الموصل مصاديقه من حيث انها معروضات لمفاهيم الكلية
والذاتية والعرضية والحدية والرسمية والموضوعية والمحمولية والقضية والقياسية الی غير ذلك من المعانی التی لها
دخل فی الايصال وتعلق به اما خصوصيات ذوات تلك المصاديق والجهات التی لا مدخل لها فی الايصال فهی بمعزل
عن بحث المنطق ولا يخفی ايضاً ان مفاهيم المعرفية والحجية والحدية والرسمية والقياسية والشكلية ليست موصلة الی
تصور حقيقة او تصديق قضية بل الموصل اليها هی المعلومات المعروضات لتلك المفهومات فالقدماء ان ارادوا
بكون موضوع المنطق هی المعقولات الثانية ان مفهوم المعقول الثانی موضوع المنطق فذلك صريح البطلان
فان مفهومه اعنی مفهوم ما يكون ظرف عروضه الذهن ليس موصلاً ولا معروضاً للعوارض المبحوث عنها فی المنطق
وان ارادوا به ان ما يصدق عليه هذا المفهوم كالمعرفية والحدية والحجية والقياسية وغيرها موضوع المنطق فهذا ايضاً
باطل فان تلك المفاهيم ليست موصلة الی تصور وتصديق بل الموصل اليها المعلومات المعروضة لتلك المفاهيم
وان ارادوا به ان موضوع المنطق هی تلك المعقولات الثانية العارضة للمعقولات مطلقاً من حيث تنطبق عليها و
يتعدی احكامها اليها فذلك صحيح لان المسئلة القائلة السالبة الدائمة تنعكس كنفسها مثلاً حاكمة علی ما يصدق عليها
السالبة الدائمة بانه ينعكس الی ما يصدق عليها السالبة الدائمة فموضوع هذه المسئلة معقول ثان من حيث انه منطبق
علی معلومات كقولنا لا شیء من الحيوان بحجر وقولنا لا شیء من القياس بحجر مركب من سالبتين مثلاً فيتعدی هذا الحكم الكلی
الی تلك المعلومات فالمثبت له لهذا المحمول هی تلك المعلومات والمحكوم عليه بمعنی ما حصل فی العقل عند حكمه بالمحمول
هو ذلك المعقول الثانی المنطبق علی تلك المعلومات وقس علی ذلك حال موضوعات سائر المسائل المنطقية و
محمولاتها فموضوع كل مسئلة منها معقول ثان منطبق علی معلومات هی معروضاته ومحمولها معقول ثان آخر ثابت لمعروضات

ذلك المعقول الثاني بما هي معروضة له سواء كان تلك المعلومات معقولات اولى او معقولات ثانية وما يورد على القدماء
من انه قد يبحث في المنطق عن نفس المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية مع انه لا يبحث في العلم
عن نفس موضوعه في غاية السقوط لان المبحوث عنه في المنطق هو المعقول الثاني المحمول على معقول ثان آخر على
نحو ما عرفت فهو باحث عن احوال المعقول الثاني نعم لو كان في المنطق مسئلة موضوعها من المعقولات الاولى ومحمولها
معقول ثان لكان لهذا الايراد وجه واما ما في شرح المطالع من انه ان اريد بان المنطق يبحث عن الكلية والجزئية والذاتية
والعرضية انه يبين تصوراتها فهو ليس من المسائل اذ المسئلة ما يطلب فيه التصديق وان اريد به انه يطلب التصديق
بثبوتها للاشياء فهو ليس من المنطق بل هو وظيفة الفلسفة فلعل المراد به ما ذكرنا اعني ان المنطق لا يبحث عن اثبات
معقول ثان لمعقول اول والا لكان المعقولات الثانية محمولات في المسائل المنطقية لا ينكر هذا التحقيق مذهب
القدماء اما المتاخرون فان ارادوا ان موضوع المنطق مفهوم المعلوم التصوري والتصديقي فذلك لا يصح كما عرفت
وان ارادوا ان مصاديقه موضوع المنطق فان ارادوا انها بذواتها مع قطع النظر عن كونها معروضة للمعقولات الثانية
موضوع المنطق فذلك ايضا باطل كما عرفت وان ارادوا ان مصاديقه من حيث انها معروضة للمعقولات الثانية
موضوع المنطق فذلك حق لا ينكر لان هذا هو بعينه ما حققناه من مذهب القدماء وانما الفرق في التعبير فالقدماء يقولون
ان موضوعه المعقولات الثانية العارضة للمعلومات المنطبقة عليها بحيث تتعدى احكامها اليها والمتاخرون يقولون ان
موضوعه المعلومات المعروضة للمعقولات الثانية المجعولة في المسائل اوصافا عنوانية لتلك المعلومات لاجراء
الاحكام عليها واعتبار حيثية الايصال في بيان الموضوع قرينة على ان القدماء انما ارادوا المعقولات الثانية المنطبقة
على المعلومات لانها الموصلة دون المعقولات الثانية لا من حيث الانطباق عليها وعلى ان المتاخرين انما ارادوا المعلومات
المعروضة للمعقولات الثانية لانها الموصلة لا المعلومات مطلقا فهذا هو القول الفصل الذي لا محيد عنه والله الموفق للصواب
قوله ومن ظن توهم بعض القدماء ان موضوع المنطق الالفاظ من حيث الدلالة على المعاني لما راوا ان المنطق يقال فيه
ان الحيوان جنس والناطق فصل والحيوان الناطق حد وان كل ج ب وكل ب ا قياس فتوهموا ان الالفاظ هي
موضوع المنطق وهذا ضلال مبين فان نظر المنطقي انما هو في المعاني المعقولة فانها الموصلة الى المجهولات ورعاية
جانب الالفاظ انما هي بالعرض لتوقف الافادة والاستفادة عليها وتعذر ترتيب المعاني بدون تخيلها **قوله** تفصيله
ان حصول المطالب الخ قال المحقق في شرح منطق الاشارات المطالب العلمية تنقسم الى اصول وفروع والاصول
هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى الامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد في بعض المواضع

WWW.NAFSEISLAM.COM

ويمكن ان يقوم غيرها مقامها والامهات فقد قيل انها ثلثة هي بالقوة ستة وهي مطلب ما وهل ولم لان كل واحد يشتمل على
مطلبين وقد قيل انها اربعة واضيف اليها مطلب اي فصار اثنان للتصور وهما ما واي واثنان للتصديق وهما هل ولم
ثم قال في شرح قول الشيخ ومنها مطلب اي شيء ويطلب تميز الشيء عما عداه قد لا يعد هذا المطلب في الاصول لان ما
مما يغني عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة وقد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشركة
يتعين مطلب تميز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا يقوم غيره منه مقامه ثم قال بعد ذلك وههنا نكتة وهي
ان المطالب كما كثرها المكثرون فللمقللين ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق
ويطوى الباقية فيهما وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الامهات هي مطلبي ما وهل لان
مطلب ما يغني عنه ويقوم مقامه فيقال ما علته وما سببه وقال الشيخ في صدر المقالة الرابعة من الفن الخامس من
برهان الشفاء المطالب وان كان للمكثران يكثرها بالاي والكم والكيف فانها بحسب ما يبحث عنه في هذا الموضع اربعة اثنان
داخلان في الهل احدهما هل يوجد الشيء اي على الاطلاق والثاني هل يوجد الشيء شيئا مثل انه هل يوجد الجسم مركبا
من اجزاء غير متجزية وكل واحد من مطلبي الهل يتبعه مطلب اللم وتفصيل ذلك مطلب ما واما مطلب الاي فمن التوابع
لمطلب ما ثم قال بعد كلام فقد بان من هذا ان المطالب ترجع الى هل الشيء والى ما الشيء وان مطلب اللم يبحث عن
مطلب ما الشيء بوجه لانه ما الاوسط انتهى وبالجملة فالاختلاف في حصر امهات المطالب في اربعة او ثلثة او اثنين يرجع الى
التفصيل والاجمال فمن استحسن التفرقة والتفصيل بينها كثرها ومن استحسن الاجمال قللها وطوى بعضها في بعض ولا حاجة
في شيء من التقليل والتكثير فان مرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف في التسمية لا غير فما قال بعض الشراح من ان
ما ذكره المص من ان امهات المطالب اربع ينافي ما في الحاشية القديمة من ان القوم حصروا امهات المطالب في
ثلثة والظاهر ما في المتن لانه لا يمكن ارجاع اي الى ما بان يقال حاصل اي شيء ما مميزه لانه ان يرجع الى ما الشارحة
فيكون المقصود شرح مدلول المميز وان ارجع الى ما الحقيقية فيكون المقصود طلب حقيقته بعد العلم بوجودها ولا يخفى ان مقصود
السائل لا يكون احدا منهما فهو مطلب برأسه ناش من الغفلة عن النكتة التي ذكرها المحقق ومن ادرج مطلب اي
تحت مطلب ما نظر الى ان جواب ما لاشتماله على المميز لكون المميز مندرجا في الحد والرسم الاسمي الذي هو جواب ما الشارحة
وفي الحد والرسم الذي هو جواب ما الحقيقية مغن عن جواب اي شيء فلا حاجة الى اعتباره مطلبا برأسه بعد اعتبار مطلب
ما ومن اعتبره مطلبا برأسه نظر الى انه قد يحتاج بعد الجواب عما هو في حال الشركة الى طلب تميز كل واحد من المشتركات المختلفات
الحقائق بالفصول والامر في هذا الاختلاف الراجع الى التسمية سهل **قوله** فما لطلب التصور لا شك في ان كل علم

مطلوب لا بد لمن طالب العلم المطلوب اما التصور او تصديق فالمطلوب الاول اما تصور الشئ بحده او رسمه وتميزه عما عداه
بحسب جوهره او عرضه والاول مطلب ما والثاني مطلب اي والمطلب الثاني اما التصديق بكون الشئ موجودا في نفسه او بكون
الشئ موجودا على صفة وهذا مطلب هل واما العلم لعلة التصديق بالعقد وهذا مطلب لم فهذه اصول المطالب على تقدير
تفصيلها وتكثيرها وقد اختلفوا في مطلب ما فقال بعضهم ما سواء كانت شارحة او حقيقية لطلب التصور مطلقا سواء كان
بالوجه او بالكنه فيقع الحد والرسم في الجواب غاية الامر ان الحد اولى بالوقوع في الجواب من الرسم اذ العلم بالحد اتم واكمل من
العلم بالرسم وهذا هو الذي ذكره الشارح في الشرح اولا ونقل الشارح عن المحقق الدواني في حاشيته على شرح المطالع ان
ما الشارحة لطلب التصور مطلقا سواء كان بالكنه او بالوجه وما الحقيقية لطلب التصور بالكنه فقط وقال هذا المحقق في الحاشية
القديمة ان الرسم ايضا يقع في جواب ما هو في الجملة غاية الامر ان يكون وقوعه في الجواب على سبيل التوسع والاضطرار والى
هذا القول الثالث ذهب المص وذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني الى امتناع وقوع الرسم في الجواب مطلقا في بعض
حواشيه لكن يظهر من بعض اقاويله انه يجوز وقوع الرسم في جواب ما الشارحة دون ما الحقيقية فيرجع مذهبه الى ما قال المحقق
في حاشية شرح المطالع وذهب صاحب الافق المبين الى ان ما سواء كانت شارحة او حقيقية لا يصلح سؤالا وجوابا الا
بجوهريات الحقيقة فلا يقع في جوابها مطلقا الا الحدود لكن الحدود اعم من ان تكون توسعية او حقيقية وقال بعض المتأخرين
ان كلمة ما في اللغة سؤال عن الماهية وفي اصطلاح الايساغوجي عن تمام الماهية المختصة او المشتركة وفي اصطلاح فن البرهان
عما يعرف الشئ حدا كان او رسما فهذه خمسة اقوال والحق هو الاول لان التصور اما بالكنه او بالوجه وكما ان التصور بالكنه
يكون مطلوبا كذلك التصور بالوجه يكون مطلوبا فلا بد للتصور بالوجه اذا كان مطلوبا من طالب ولا يصلح لطلبه الا ما فيكون
ما لطلب التصور مطلقا سواء كان بالكنه او بالوجه بلا توسع واضطرار فيقع الرسم في جواب ما حقيقية سواء كانت ما حقيقية او
شارحة نعم قد اصطلح القوم في فن الايساغوجي على ان العرضي لا يقع في جواب ما هو لكن عقد الاصطلاح في فن خاص لا يستلزم
ان لا يقع الرسم في جواب ما اصلا وان لا يكون الرسم مطلوبا وقد نقل عن الشيخ عمر الخيام ان مطلب ما هو السؤال عن
حقيقة الشئ وماهيته فيكون الجواب اما تحديدا او ترسيما واما شرحا للاسم وتبيينا له ولا يكون هذا الطلب حاصرا الجواب للمجيب
بين طرفي الايجاب والسلب بل يكون الجواب الى المجيب يأتي بما شاء وبما يراه حدا لذلك الشئ او معرفا له انتهى وهذا ظاهر
في ان الرسم يقع في جواب ما شارحة كانت او حقيقية ونقل عن الشيخ الرئيس انه قال في عيون الحكمة المطلوب بما تعرف
شرح الاسم فان كان الشئ موجودا فيطلب بما الحقيقية حده او رسمه والحد من اجناس وفصول والرسم من اجناس و
خواص انتهى وما قال الصدر الشيرازي وابنه من ان عبارة عيون الحكمة في النسخة المصححة هكذا فيطلب ما الحقيقية حده

ورسمه والمعنى ان المطلوب بما الشارحة لتعرف شرح الاسم وبيان معنى اللفظ فان كان معنى اللفظ موجودا كان مطلب ما الشارحة حد
ذلك الموجود ان كان حده معنى الاسم ورسمه ان كان رسمه معناه فيكون الواقع في جواب ما الشارحة ما هو حد لذلك الموجود او الرسم له
بالحقيقة وان لم يكن الواقع في جوابها هو حده ورسمه من حيث هما حده ورسمه بل من حيث هما معنى الاسم ففيه تصحيح سخيف بل
معنى كلام الشيخ ان المطلوب بما قبل العلم بوجود الشئ لتعرف شرح الاسم فان كان الشئ موجودا فيطلب بما الحقيقية التي هي متاخرة
عن الهلية البسيطة حده او رسمه ولو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يكن لقوله فان كان الشئ موجودا فيطلب بيان جواب ما الشارحة فقط
الخ فائدة لان المطلوب بما الشارحة لتعرف شرح الاسم من دون تعرض لكون المسمى موجودا وغير موجود وجوابها هو المعرف الاسمي
على انه على هذا التقدير يكون هذا الكلام ساكتا عن ذكر ما الحقيقية التي هي العمدة وبالجملة فلاريب في صحة وقوع الرسم في جواب ما
شارحة كانت او حقيقية فان التصور بالرسم مطلوب لابد له من طالب ولا يصلح لطلبه الا ما وما قال الغياث المنصور من انه ان
اريد انه يجب ان يدخل الرسم تمامه في مطلب احد فذلك غير لازم الا ترى ان الحد الناقص ليس كذلك وان اريد به انه يجب
ان يدخل الرسم ولو في مطلبين بان يدخل بعض اجزائه في مطلب وبعض آخر في مطلب آخر فههنا كذلك اذ الجنس داخل
في مطلب ما والخاصة في مطلب اي شئ في عرضه ساقط اذ التصور بالرسم مطلوب حد لابد له من طالب احد ولا يكفي دخول
اجزائه في مطلبين مطلب ما ومطلب اي ولو كان كذلك لم يكن الحد التام ايضا داخلا في مطلب ما فان الجنس داخل في مطلب
ما والفصل في مطلب اي شئ وما قال من ان الحد الناقص غير داخل في مطلب احد ممنوع بل هو داخل عندنا في
مطلب ما قال العلامة التفتازاني في التلويح ما تعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول
اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشئ او وجها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها
ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف
مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد
والمفصل يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا ثم قال التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم
والماهية الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي بحسب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة
الطالبة لوجود الشئ المتاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه انتهى وهو صريح في ان التعريف الحقيقي الذي هو جواب
ما الحقيقية يفيد تصور الماهية بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما فالحد الناقص داخل في مطلب ما
الحقيقية واستدل المحقق الدواني في الحاشية القديمة على جواز وقوع الرسم في جواب ما بان القوم حصروا امهات المطالب
في مطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح الاسم والى ما هو لطلب الماهية الحقيقية و

مطلب هل الى البسيطة والمركبة وحكموا بان مطلب ما الاسمية متقدم على جميع المطالب معللين بانا ما لم نعرف شرح قول القائل
هل عنقاء مغرب موجود لم يمكننا ان نحكم عليه بالنفي والاثبات فيجب ان يكون هذا الجواب لشارح للاسم قبل مطلب هل وما لم
نعرف ان الشئ موجود ثابت لم يمكننا ان نحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقة فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم
بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح منهم هذا الحكم لجواز ان يعلم رسمه مثلا ثم يطلب هلية البسيطة الى آخر المطالب هذا ظاهر ثم
قال فظهر ان الرسم يقع في مطلب ما هو في الجملة غاية ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار كما صرح
به في شرح الاشارات وهذا الوهم دل على جواز وقوع الرسم في جواب ما الشارحة في الجملة ولا يدل على جواز وقوعه في جواب
ما الحقيقية اصلا فان المحكوم عليه بالتقدم على مطلب هل البسيط هو مطلب ما الشارحة ولعل معاصره لا ينازعه في
جواز وقوع الرسم في جواب ما الشارحة فانه قال بعد ما نقل كلام الشيخ في عيون الحكمة الذي مر ذكره آنفا لا اخفاء في ان
ذلك كما صرح به مطلب ما الشارحة ولا في ان ما التي كلامنا فيها هي ما الحقيقية وقد ذكر في اثناء مجاوباته ما يدل على انه
لا ينازع في جواز وقوع الرسم في جواب ما الشارحة كما سيلوح ان شاء الله تعالى عنقريب فهذا الاستدلال لا يجدي المحقق
شيئا لان منشأ النزاع بينه وبين معاصره هو ان شارح التجريد قال اذا سئل عن الضاحك بما هو يجاب بالكاتب فاعترض
عليه الصدر بانه لا يصح ان يجاب بالكاتب لانه عرضي بالقياس الى المسئول عنه ولا يصح وقوع العرضي في جواب ما هو
فاجاب عنه المحقق بتجويز وقوع العرضي في جواب ما هو مستدلا بما نقلنا عنه وظاهر ان ما التي فيها جرى الكلام هي ما الحقيقية
ثم في كلام هذا المحقق اضطراب يدرك بتدقيق النظر وهو ان كلامه الذي استدل به الكان في مطلب ما الحقيقية لم يتم استدلاله
ولم ينطبق الدليل على المدعى والكان في مطلب ما الشارحة كما صرح به بقوله وحكموا بان مطلب ما الاسمية الخ فلا يلائمه
قوله غاية ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار كما صرح به في شرح الاشارات لان عبارة شرح الاشارات
في شرح قول الشيخ ومنها مطلب ما هو الشئ وقد يطلب ماهية ذات الشئ وقد يطلب ماهية مفهوم الاسم المستعمل وذات
الشئ حقيقة لا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بما الاول هو السائل عما هو ويجاب باصناف المقول في جواب
ما هو كما مر ذكرها وقد يقع الحدود الحقيقية في جوابه وربما يقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب بما
الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء وانما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السوال بذلك يصير لغويا بل هو
السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة و
التضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بشئ خارج عن المفهوم ودل عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما
بحسب الاسم انتهى وهذه العبارة صريحة في ان جواب ما الحقيقية بحقيقة منحصر في اصناف المقول في جواب ما هو اعني الجنس

والنوع والحدوانه قد تقع الحدود فی جوابہا وقد تقام الرسوم مقام الحدود توسعا حیث لا یکون الحدود الحقیقیة معلومة او عند
الاضطرار کما فی ما اذا لم یکن للمسئول عنه حد حقیقی فهذا الکلام من شرح الاشارات فی ما الحقیقیة وکلام هذا المحقق علی هذا التقدیر
فی ما الشارحة ثم معنی ما قال شارح الاشارات وربما تقام الرسوم مقامها علی وجه التوسع او عند الاضطرار لیس هو انه یجاب
بالرسوم ویراد بها الحدود مجازا بان یطلق الالفاظ الموضوعة بازاء الرسوم ویراد بتلک الالفاظ معانی الحدود اذ علی هذا
التقدیر یکون المقول فی الجواب هی الحدود ولان المقول فی الجواب بالحقیقة هی المعانی دون الالفاظ ولان التقدیر ان
معانی الحدود غیر معلومة فلا یمکن استعمال الالفاظ فیها ولا ارادة تلک المعانی بها بل معناه انه یجاب فی الجواب بالرسوم
ویراد بالالفاظ المستعملة فی الجواب المعانی التی هی عرضیات للمسئول عنه بما الحقیقیة ولقدرانها حدود علی سبیل التوسع
فهی رسوم حقیقة وحدود توسعا فانما التوسع فی اقامتها مقام الحدود واستعمالها فی محل الحدود فهذا الکلام صریح فی ان
جواب ما الحقیقیة لیس محلا للرسم حقیقة والا لم یکن فی وقوع الرسم فی جوابها توسع اذ لا توسع فی اقامة الشیٔ فی محله انما التوسع
فی اقامة الشیٔ فی غیر محله فهذا الکلام مما یؤید ما ذهب الیه معاصره من عدم وقوع الرسم فی جواب ما الحقیقیة واما ما الشارح
فظاهر کلام شارح الاشارات یدل علی جواز وقوع الرسم فی جوابها من دون ارتکاب اقامة الرسم مقام الحد علی وجه التوسع
حیث قال وان اجیب بشیٔ خارج عن المفهوم ودل علیه بالالتزام علی سبیل التجوز کان رسما بحسب الاسم ویفهم من کلام صاحب
المحاکمات انه لا بد فی جواب ما الاسمیة ایضا من ذکر الحد الاسمی فانه قال لو فهم ما یدل علیه الاسم برسمه لم یغن عن الطلب بل
یطلب حده او لا ثم یطلب بهل البسیطة وعلی هذا یکون مراد القوم بحکمهم بتقدم مطلب ما الاسمیة علی سائر المطالب تقدم
العلم بالحد الاسمی علیها ولا یکون مرادهم تقدم ما یعم الحد والرسم کما فهمه هذا المحقق حیث قال فلولا انهم ارادوا به ما یعم الحد والرسم
بل التعریف اللفظی ایضا لم یصح منهم هذا الحکم واما ان تعلیلهم لا یدل علی وجوب تقدم الحد الاسمی لجواز ان یعلم المسئول عنه بما الشارحة
برسمه فیطلب بلیته البسیطة الی آخر المطالب فمسلم لکن ذلک التعلیل لا یتم علی تقدیر ارادة ما یعم الحد والرسم ایضا اذ السؤال عن
التصدیق بالوجود انما یقتضی تصور الشیٔ بوجه ما ولا یتوقف علی ان یطلب بما الشارحة حده او رسمه حتی یلزم تقدم مطلب ما الشارحة
علی مطلب الهل البسیط وتصور الشیٔ بوجه ما لا یحتاج الی السؤال والطلب بما الشارحة الا ان یخصص مطلب الهل البسیط بانها
سوال عن التصدیق بوجود شیٔ علم بالحد والرسم فیتقدم علیه طلب حده او رسمه بما الشارحة لکن علی تقدیر مثل هذا التخصیص لقائل
ان یقول لم لا یجوز ان یکون مطلب الهل البسیط التصدیق بوجود الشیٔ الذی علم بالحد فان اجیب عن هذا بانهم حصروا التصدیق
فی مطلب الهل البسیط ومطلب الهل المرکب فلو اعتبر فی مطلب الهل البسیط کون الموضوع متصورا بالکنه لم یحصل الانحصار
اذ یبقی التصدیق بوجود شیٔ علم برسمه خارجا عن هذین المطلبین قیل فعلی تقدیر تخصیص مطلب الهل البسیط بالسوال عن

التصديق بوجود شئ علم بالحد والرسم ايضا بطل الانحصار اذ يمكن ان يتصور الشئ بوجه ما ثم يطلب التصديق بوجوده ثم يطلب
بما الحقيقة تصور حقيقته الموجودة من دون احتياج الى التصديق بوجوده المسبوق بتصوره بالحد او الرسم وهذا ظاهر ثم لايخفى
ان التعريف اللفظي لشئ انما يكون بعد تصوره مرة اذ فيه احضار صورة كانت حاصلة من قبل فلا يمكن ان يعرف الشئ
بالتعريف اللفظي قبل تعرف الشئ في اول الامر فلا يصح قول المحقق فلولا انهم ارادوا ما يعم الحد والرسم بل التعريف اللفظي
ايضا الخ فلو لم يريدوا ما يعم التعريف اللفظي لم يقدح ذلك في تعليلهم فافهم **قوله** خلافا لجلال المحققين الظاهر من كلامه في
حواشي شرح التجريد تجويز وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية ايضا حيث قال في الحاشية الجديدة في اثناء مناظرة مع معاصره
وليت شعري اذا لم يكن الرسم داخلا في مطلب ما ففي اي مطلب يدخل اذ لا مجال لدخوله في مطلب اي لانه سوال
عن مميز المميز كما صرحا به ولا في غيره من المطالب انتهى وهذا صريح في ان الرسم داخل في مطلب ما الحقيقية ايضا فان
العلم بالرسم كثيرا ما يكون مطلوبا بعد التصديق بالهلية البسيطة فيجب ان يكون داخلا في مطلب ولا يصلح له الا مطلب
ما الحقيقية فتبين كلامه هذا والكلام الذي نقله الشارح عن حاشيته على شرح المطالع تدافع ظاهر والحق ان كلام المحقق
في هذا المبحث مضطرب جدا اما اضطراب كلامه في الحاشية القديمة فقد بيناه آنفا واما اضطراب كلامه في الحاشية الجديدة
فلانه انما يقول بجواز وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية على سبيل التوسع والاضطرار مع ان مقتضى كلامه هذا اعني قوله
ليت شعري الخ ان يجوز وقوع الرسم في جوابها من دون توسع وبلا اضطرار **قوله** تحصيل كنه الموجودات الاعيانية
الموجودات اما ان يكون لها اكناه وحقائق سوى مفهوماتها التي تحصل في الذهن من دون كسب ونظر او لا يكون
لها اكناه وماهيات سوى مفهوماتها التي تتمثل في الذهن من دون تجشم نظر والثاني كالامور الاعتبارية مثل الوجود
المصدري والوحدة والكثرة وغيرها من الامور العامة والمعقولات الثانية وهذا القسم لا يسئل عنه بما الحقيقية فان هذا
القسم مفهومات بديهية ولا ماهية لها سوى ما ارتسم في الذهن بلا نظر وليس لها حدود ورسوم ولا لها اجناس وفصول والقسم
الاول ماهيات مركبة من الاجناس والفصول فمنها موجودات خارج المشاعر كالماهيات الجوهرية والاعراض الموجودة
بانفسها في الخارج كالسواد والبياض ومنها موجودات في نفس الامر وان لم تكن موجودة خارج المشاعر كانواع المقولات
النسبية وبعض انواع مقولة الكيف والكم فالمراد بالموجودات الاعيانية هو القسم الاول فالمراد بها الماهيات النفس
الامرية واما القسم الثاني فليس تصورها مطلوبا بما الحقيقية فافهم **قوله** والا لم يستحسن السائل بما الشارحة يطلب تفصيل
ما دل عليه الاسم فان اجيب بجميع ما دخل في المفهوم الذي دل عليه الاسم بالمطابقة كان الجواب حدا اسميا للمسئول
عنه وان اجيب بشئ خارج عن ذلك المفهوم مدلول عليه بالاسم التزاما كان رسما بحسب الاسم ثم بعد التصديق

بوجود المسمی مطلب ما ہیتہ بما الحقیقیۃ فان جوز فی جوابہا وقوع الرسم ایضا لم یکن فی اعتبار ما الحقیقیۃ فائدۃ یعتد بہا لان تصور المسئول عنہ بالحد او الرسم یحصل بمطلب ما الشارحۃ والتصدیق بوجودہ یحصل بمطلب الہل البسیط واما ان لم یجوز وقوع الرسم فی جوابہا فیجوز ان یتصور برسمہ بمطلب ما الشارحۃ ثم یصدق بوجودہ بمطلب الہل البسیط ثم یطلب تصورہ بالحد بما الحقیقیۃ فیکون فی اعتبارہا فائدۃ معتدۃ بہا وان تتفق فی بعض الصور ان یتصور المسئول عنہ بما الشارحۃ اولا بالحد ثم یصدق بہلیتہ البسیطۃ فیعود الحد الاسمی حدا حقیقیا مثلا اذا سئل ما المثلث المتساوی الاضلاع فاجیب بانہ شکل یحیط بہ ثلثۃ خطوط متساویۃ کان ذلک حدا لہ بحسب الاسم ثم اذا بین المسائل الشکل الاول من کتاب اقلیدس صار ذلک الحد الاسمی حدا حقیقیا ولا یلزم من ہذا الاتفاق ان لا یکون لاعتبار ما الحقیقیۃ مطلبا براسہا فائدۃ معتد بہا بخلاف ما اذا اوجب وقوع الحد فی جواب ما الشارحۃ ایضا اذ علی ہذا التقدیر یلزم ان لا یکون فی اعتبار ما الحقیقیۃ فائدۃ یعتد بہا وبخلاف ما اذا جوز وقوع الرسم ایضا فی جواب ما الحقیقیۃ مع تجویز وقوعہ فی جواب ما الشارحۃ اذ علی ہذا التقدیر ایضا یلزم ان لا یکون فی اعتبار ما الحقیقیۃ فائدۃ یعتد بہا فسقط ما یتوہم من ان عدم الفائدۃ المعتد بہا فی اعتبار ما الحقیقیۃ لازم علی المحقق الدوانی ایضا اذ یجوز ان یحصل علم المسئول عنہ بالکنہ بما الشارحۃ والتصدیق بوجودہ بمطلب الہل البسیط فلا یکون فی اعتبار مطلب ما الحقیقیۃ فائدۃ یعتد بہا وذلک لانہ لا یلزم من وقوع الحد فی جواب ما الشارحۃ فی بعض الصور ان لا یکون فی اعتبار ما الحقیقیۃ فائدۃ معتد بہا فی شیء من الصور بخلاف ما اذا جوز وقوع الرسم ایضا فی جواب ما الحقیقیۃ مع تجویز وقوعہ فی جواب ما الشارحۃ او علی ہذا یلزم ان لا یکون فی اعتبار ما الحقیقیۃ فی شیء من الصور فائدۃ یعتد بہا واعجب من ہذا ما قال بعض الشراح من ان المقرر عندہم ان جواب ما الاسمیۃ ہو بعینہ جواب ما الحقیقیۃ بعد العلم بتحقق الماہیۃ فلو کان العرضی یقع فی جواب ما الاسمیۃ علی ما جوزہ المحقق الدوانی لکان یقع فی جواب الحقیقیۃ ایضا ولم یتفطن ہذا القائل بان کون جواب الاسمیۃ ہو بعینہ جواب ما الحقیقیۃ بعد العلم بتحقق الماہیۃ انما ہو عند من اوجب وقوع الحد فی جواب الاسمیۃ واما عند من جوز وقوع الرسم فی جوابہا واوجب وقوع الحد فی جواب الحقیقیۃ فلیس ذلک کلیا بل فی بعض الصور حیث یقع الحد فی جواب ما الاسمیۃ وقد نطق بذلک کلام لشارح الاشارات علی ما اسلفنا نقلہ **قولہ** للتکمیل وزیادۃ التوضیح قال فی الحاشیۃ فانا اذا تصورنا الشیء اولا بالوجہ الاعم ثم علمنا وجودہ فاردنا تصورہ بوجہ اخص ولو بالخاصۃ فہذا التصور لیس لتصورہ بالکنہ ولا یکون حاصلا من مطلب ما الشارحۃ والہل البسیط فہو من مطلب الحقیقیۃ فتامل انتہی اعلم انہ یمتنع تعدد الحدود التامۃ لشیء واحد ولا یمتنع تعدد الرسوم التامۃ لہ لجواز تعدد خواصہ فلا امتناع فی ان یرسم الشیء برسوم متعددۃ فلا باس بان یعلم شیء برسم قبل العلم بوجودہ ثم یصدق بوجودہ ثم یعلم برسم آخر فیکون فی علمہ بالرسم الآخر بعد التصدیق بوجودہ مزید توضیح

وزيادة تكميل لعلمه سواء كان علمه قبل العلم بوجوده بوجه اعم او بوجه اخص فلعل تقييد الوجه بالاعم في قوله فاذا تصورنا الشئ اولا بالوجه الاعم وقع على سبيل التمثيل والا فلا حاجة اليه فافهم **قوله** وهو متقدم على التصديق بقوام الشئ الظاهر من كلام القوم ان تقدمه على التصديق بالهلية البسيطة ضروري قالوا لان الشئ ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده وانما يتم هذا لو ثبت انه لا يكفي لطلب التصديق بوجود الشئ تصوره بوجه ما بل يجب في طلب التصديق بوجوده من تصوره بحده او برسمه او ثبت ان تصور الشئ بوجه ما انما يحصل بطلب ما الشارحة او يخصص مطلب هل البسيط بانه سوال عن التصديق بوجود شئ علم بحده او بوجه مخصوص هو رسمه ولا يعد السوال عن التصديق بوجود شئ علم بوجه ما من مطلب الهل البسيط وكلا ذلك مما لا سبيل اليه واما من حصر جواب ما الشارحة في الحد سواء كان حدا توسعا او حدا على الحقيقة كصاحب الافق المبين فلا سبيل له الى الحكم بتقدم مطلب ما الشارحة على مطلب الهل البسيط وكلام الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني يدل على انه يجوز وقوع العرضيات في جواب ما الشارحة من دون ارتكاب توسع فانه قال ما الشارحة للاسم هي الطالبة لبيان معنى اللفظ فان كان معنى اللفظ موجودا كان مطلب ما حد ذلك الموجود ان كان حده معنى الاسم ورسم ذلك الموجود ان كان رسمه معناه وما التي كلامنا فيها اي ما التي لا يجوز وقوع الرسم في جوابها هي ما الحقيقية واليه قال في اثناء مناظرته مع المحقق ما حاصله ان ما الاسمية يجوز ان يقع العرضي في جوابها وستقف على ذلك الكلام مفصلا فنسبة الخلاف اليه في تجويز وقوع العرضي في جواب ما الشارحة ناشئة من عدم التامل في كلامه قوله او التفات يحصل ثانيا قال في الحاشية المراد بالالتفات هو الحاضر عند المدرك مرة ثانية فلا اشكال في اطلاق التصور على الالتفات بهذا المعنى ولا باس في ان يراد به التوجه ثانيا فيكون اطلاق التصور عليه مجازا انتهى **قوله** الا بجوهريات الحقيقة ظاهره ان جواب ما لا يقع الا بالذاتيات اي ما ليس بخارج عن الحقيقة فيجوز ان يكون الجواب بالجنس وان يكون بالنوع وان يكون بالحد وهذا مطابق لما جرى عليه اصطلاح الايساغوجي لكن قوله فالاجوبة لا محالة حدود اسمية او جوهرية يدل على ان جواب ما منحصر في الحد فهذا مخالف لما اصطلح عليه في فن الايساغوجي ولعل هذا عنده اصطلاح فن البرهان **قوله** اما بحسب دلالة الاسم بان يكون ما يقع في الجواب حدا تفصيليا لما دل عليه الاسم اجمالا وهذا اذا سئل بما الشارحة فهي سوال عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فيجاب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم ودل عليه الاسم بالمطابقة والتضمن فيكون الجواب حدا بحسب الاسم **قوله** او بدلالة وقوعه في التجوهر عطف على قوله بحسب الاسم ومعنى العبارة ان كليهما لا يصلحان لان يسال بهما ولان يجاب عنهما الا متلبسين بجوهريات الحقيقة فيكون السوال بهما عن جوهريات الحقيقة التي دخلت على اسمها في السوال كقولنا ما الخلاء وما الانسان ويكون الجواب عن السوال بهما بجوهريات الحقيقة المسئول عنها اما بجوهرياتها التي

ہی متلبسۃ بوقوع دلالۃ الاسم علیہا لکونہا داخلۃ فی مفہوم الاسم مدلولاً علیہا بالمطابقۃ او التضمن وذلک فی مطلب ما الشارحۃ واما
بجوہریاتہا التی ہی متلبسۃ ومتقررۃ بدلالۃ وقوع المسئول عنہ فی التجوہر ای مدلولیۃ ووقوعہ فی التجوہر الحاصلۃ بمطلب ہل
البسیط السابق علی مطلب ما وذلک فی مطلب ما الحقیقیۃ ولیس معنی قولہ وبدلالۃ وقوعہ فی التجوہر ان وقوعہ فی التجوہر دال
علی الذاتیات والا ان تلک الذاتیات دالۃ علی وجود الشئی فی نفس الامر فان شیئاً من ذاتیات شئی ما لا یدل علی وجود
ذلک الشئی فی نفس الامر علی ان العبارۃ ایضاً لا یساعد علی ہذا المعنی **قولہ** فالاجوبۃ لا محالۃ حدود اسمیۃ او تجوہریۃ قال فی الحاشیۃ
قال فی التقدیسات ما حاصلہ ان الجوہریات والعرضیات المتقابلۃ لہا لیست ہی المفہومات المعبر بہا عنہا فان المعبر بہا
خاصۃ ولازمۃ للمعبر عنہا علی الاطلاق وانما المحکوم علیہ بالذاتیۃ والعرضیۃ ہو المعبر عنہ الذی ہو بذاتہ مبدء ذلک اللازم و
الاختلاف بالذاتیۃ والعرضیۃ لیس فی مفہومات العنوانات انفسہا بل فیما یعبر عنہا بہا الا تری ان الفصول و
الاجناس العالیۃ اذ ہی بسائط لا یمکن تحدیدہا وتعریفہا والاشیاء التی یوتی بہا علی انہا فصول او اجناس فانما ہی تدل
علیہا وہی لوازم وعنوانات کما یقال الجوہر ہو الموجود لا فی موضوع فمفہوم العنوان وان کان عرضیا لازما الا ان المعنون
المعبر عنہ نفس حقیقۃ الجوہر وکذلک الجسم یعرف بما لہ الطول والعرض والعمق والحیوان ہو الحساس المتحرک بالارادۃ والناطق
ہو المدرک للکلیات والمراد مبادی ہذہ المفہومات فان التحدید بہذہ الامور یکون رسما اقیم مقام الحد علی التوسع لا حدا
حقیقیا ثم المرکبات یصح تحدیدہا بالحدود التوسعیۃ والحدود الحقیقیۃ ایضاً فالانسان مثلاً اذا عرف بالحیوان الناطق فان
عنی بہما مبدء ہما کان حدا حقیقیا وان عنی بہما عنوانہما کان رسما علی الحقیقۃ وحدا علی التوسع من جنس توسعی وفصل توسعی
لا کالرسوم المشہورۃ فی العوارض اللاحقۃ والعرضیات المصطلحۃ التی ہی لیست عنوانات جوہریات الحقیقۃ بل ہی عنوانات
امور تلحق الذات بعد تقوم المہیۃ کالضاحک والکاتب ومن ہہنا ظہر ان العرضی الذی بازاء الجوہری کالابیض فالعنوان
المفہوم منہ وذو العنوان المعبر عنہ کلاہما عرضیان واما الجوہری فان العنوان المفہوم منہ عرضی والمعبر عنہ جوہری واجزاء
حد البسیط اجزاء لحدہ واجزاء حد المرکب ای الجنس والفصل اجزاء لحدہ ولقوام جوہرہ جمیعاً فافہم واحفظ انتہی وانت تعلم ان ہذا
القائل قائل بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن فالذاتیات الحقیقیۃ التی سماہا ہذا القائل بالمعبر عنہ اذا حصلت فی الذہن
بانفسہا مترتبۃ کان صورہا المترتبۃ المتمثلۃ فی الذہن التی ہی عین تلک الذاتیات علی مذہب ہذا القائل حدوداً حقیقیۃ لہا
وکذا العرضیات المقابلۃ للذاتیات اذا حصلت فی الذہن بانفسہا کانت انفسہا عرضیات مقابلۃ للذاتیات الحقیقیۃ
وکانت تلک الذاتیات الحاصلۃ بانفسہا فی الذہن ہی المفہومات المعبر بہا انفسہا وکذا تلک العرضیات ولا یکون العنوان
ای الصور الحاصلۃ فی الذہن مغایرۃ للمعنونات والفصول والاجناس العالیۃ انما لا یمکن تحدیدہا لاجل ان لیس لہا

ذاتيات اى اجناس وفصول حتى تحد بها الا ان العنوانات الحاصلة فى الذهن لا تكون ذاتيات حقيقة لذات ما على
الاطلاق وبالجملة اما ان يقول هذا القائل بحصول حقائق الذاتيات والعرضيات بانفسها فى الذهن فيكون صورها المفهومة
ذاتيات حقيقة وحدودا حقيقية وعرضيات حقيقية مقابلة للذاتيات الحقيقية ويكون المعبر به والمعبر عنه واحدا فلا يصح قوله الجواهر
والعرضيات ليست هى المفهومات المعبر بها عنها فان المعبر بها خاصة ولازمة لها على الاطلاق او يقول بامتناع حصولها
فى الذهن فيبطل القول بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن ولا يصح قوله ثم المركبات يصح تحديدها بالحدود التوسعية والحدود
الحقيقية ايضا اذ على هذا التقدير لا يمكن حصول حقائق الذاتيات بانفسها فى الذهن حتى تكون حدودا حقيقية نعم الالفاظ المستعملة
فى التعريفات قد تدل على معان لغوية مشتملة على سلوب واضافات ولا يكون تلك الالفاظ ولا تلك المعانى ذاتيات للمعرفات
لكن تلك الالفاظ وتلك المعانى ليست حدودا وانما الحدود والذاتيات الصور المعقولة التى هى حقائق الذاتيات ومن ههنا
ظهر ان قوله ومن ههنا ظهر الى قوله والمعبر عنه جوهرى ليس تحته معنى فان العرضى الذى هو بازاء الجوهرى كالابيض اذا
حصل فى الذهن بنفسه فليس هناك عرضيان بل عرضى واحد هو الابيض وكذا الجوهرى اذا حصل فى الذهن بنفسه فهو نفس
المفهوم الحاصل فى الذهن جوهرى قطعا وليس بعرضى اصلا والا لم يكن نفسه حاصلا فى الذهن واما قوله واجزاء حد البسيط
اجزاء لحده واجزاء حد المركب اى الجنس مع الفصل اجزاء لحده ولقوامه جوهره جميعا فان اراد بالبسيط البسيط الذهنى اى ما لا جنس له و
لا فصل وبالمركب ما له جنس وفصل ففيه ان البسيط الذهنى لا حد له فضلا عن ان يكون لحده اجزاء الا ان يريد بحده تعريفه مجازا و
المركب الذهنى له حد والجنس والفصل جزءان لحده وليسا جزئين لقوام جوهره لانهما متحدان معه فلا تركيب فيه حقيقة واطلاق
الاجزاء على الجنس والفصل مجاز بمعنى انهما جزءان لحده كما سيلوح ان شاء الله تعالى وان اراد بالبسيط ما ليس مركبا من المادة
والصورة الخارجيتين وان كان له جنس وفصل وبالمركب ما تركب من مادة وصورة خارجيتين ففيه ان جنسه وفصله ليس
جزئين من قوام جوهره وانما جزء قوام جوهره مادته وصورته الا ان يبنى على اتحاد جنسه مادته وفصله وصورته لكن المبنى عليه فاسد
كما سياتى ان شاء الله تعالى **قوله** واما الرسوم فهى لا تعطى الا العوارض هذا طمس لشطر من احد شطرى المنطق وسد لباب الاكتساب
بالرسوم على ان عدم اعطاء الرسوم لكنه المرسوم مما لم يقم عليه دليل يوثق به وسياتى الكلام فى ذلك ان شاء الله تعالى **قوله** وهذا
مما يشعر به اى ان ضربا ما لا يصلحان سؤالا وجوابا الا بجوهريات الحقيقة مما يشعر به كلام المص حيث سلم ما اورده المعترض
من انحصار جواب ما فى الحد والجنس والنوع حقيقة وليس المراد ان كل ما ذكره صاحب الافق المبين مما يشعر به كلام المص
فان بين كلامه وكلام المص بونا بعيدا فان جواب ما شارحة كانت او حقيقية منحصر عند صاحب الافق المبين فى الحدود و
عند المص منحصر بالحقيقة فى الحد والجنس والنوع وجائز على التوسع بالرسوم مطلقا ايضا فصاحب الافق المبين لا يجوزان التفع

الرسوم فی الجواب اصلا والکان یجوز ان یقع الحدود التوسعیة فی الجواب والحد التوسعی عنده ہو التعریف بالمفاہیم التی ہی عنوانات
للذاتیات الحقیقیة فالتعریف بہا عنده رسم حقیقة وحد توسعا فلا یجوز عنده وقوع الرسم بالعرضیات الحقیقیة فی الجواب ویجوز
ذلک عند المص وہذا البون یعرف بادنی تامل **قوله** جواب ما منحصر فی الحد والجنس والنوع استدل الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق
الدوانی علی انه لا یصح وقوع العرضی فی جواب ما ہو والا بانه لو صح ذلک لما صح تعریف الجنس بالکلی المقول علی الکثیرین المختلفین
بالحقیقة فی جواب ما ہو والنوع بالکلی المقول علی الکثیرین المتفقین بالحقیقة فی جواب ما ہو لانتقاضهما بالعرضیات ح کیف والمقول
فی جواب ما ہو علی الشی منحصر فی حده وجنسه ونوعه اذ قوله علیه فی الجواب اما بحسب الخصوصیة فقط او بحسب الشرکة فقط او بحسبهما
معا والاول ہو الاول والثانی ہو الثانی والثالث ہو الثالث واجاب عنه المحقق الدوانی بان وقوع الرسم فی جواب ما ہو علی
سبیل التوسع والاضطرار والمراد بالوقوع فی جواب ما ہو فی تعریف الجنس والنوع وفیما اشتهر من حصر المقول فی جواب ما ہو فی
الجنس والنوع والحد الوقوع من غیر توسع واضطرار واجاب ایضا عن انتقاض تعریف الجنس والنوع علی تقدیر وقوع الرسم فی جواب
ما ہو بان الرسم انما یقال فی جواب ما ہو علی خصوصیة المرسوم لا علی افراده والمعتبر فی التعریفین المذکورین المقولیة علی کثیرین فهو
مشارک للحد فی المقولیة بحسب الخصوصیة الا ان وقوعه علی سبیل التوسع والاضطرار بخلاف الحد فاورد علیه معاصره وابنه علی
الجواب الاول ان دفع انتقاض تعریف الجنس والنوع بانهما یقعان فی الجواب حقیقة والعرضی یقع توسعا انما یفید لمن
تمیز فطرته بین ما یقع فی الجواب حقیقة وبین ما یقع فیه توسعا واما اذا لم تمیز الفطرة بینهما فبای شئ یفرق بینهما وکیف یعلم
ان ہذا جواب حقیقة وذلک جواب توسعا حتی یجعل ذلک ذریعة لتمیز الجنس والنوع عن غیرهما وعلی جوابه الثانی ان وقوع له
الرسم یقع فی جواب ما ہو علی خصوصیة المرسوم لا علی افراده غیر مسلم فان قوله علی خصوصیة المرسوم لا ینافی قوله علی افراده ایضا
فکما ان الحد یقال علی خصوصیة المحدود وعلی افراده ایضا کذلک الرسم یقال علی خصوصیة المرسوم وعلی افراده ایضا ولا
تنافی بینهما وانت تعلم ان کون الفرق بین ما یقع فی الجواب حقیقة وبین ما یقع فی الجواب توسعا واضطرارا مو کولا الی الفطرة
المميزة لا یضر ممن لم یکن له فطرة ممیزة ولم یتفطن لقرائن المقام ولم یمیز بین محل الاضطرار وعدمه لم یعرف ظواہر امارات
العرضیات فلا باس ان لا یمیز عنده الجنس والنوع عن غیرهما واما ما اورد علی الجواب الثانی فناش عن سوء فهم مراد المجیب
فان مراده ان النوع والجنس انما یقعان فی جواب ما ہو اذا کان المسئول عنه فرده او افراد شخصیة وصنفیة کما اذا سئل زید
ما ہو او زید وخالد وعمرو ما ہم او الزنجی والرومی والفارسی ما ہم فیجاب بالنوع او کان افراد نوعیة وجمع بینها فی السوال کما اذا
سئل الغنم والبقر ما ہما او الغنم والبقر والفرس ما ہی فیجاب بالجنس ولا یجاب فی الصورتین بالحد ولا بالرسم وانما یجوز وقوع
الرسم فی الجواب توسعا اذا سئل عن خصوصیة المرسوم کان یقال الفرس ما ہو ویجاب بانه دابة تصلح للکر والفر کما ان الحد انما

WWW.NAFSEISLAM.COM

يقع في الجواب اذا سئل عن خصوصية المحدود كان يقال الفرس ما هو ويجاب بانه الحيوان الصاهل وليس مراد المجيب ان الرسم لا يكون
مقولا ومحمولا على افراد المرسوم وان الحد لا يكون مقولا ومحمولا على افراد المحدود حتى يرد عليه ما اورد ثانيا بان لزوم وقوع الذاتي
في جواب ما هو وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر جلي يحكم به الفطرة ولا تجوز خلافه بل تمجه وتنبو عنه مثلا اذا سئل وقيل ما هذا مشيرا الى فرس و
يجاب بانه حسن الجري نسب المسئول الى ما يكرهه الا ترى ان فرعون اعني افلاطون القبط اذ قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين
فاجاب بانه ربكم اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فاورد عليه المحقق الدواني ان حكم فطرته
ليس ملزما لغيره ولا يشك ذو فطرة سليمة في انه اذا سئل ما الفرس واجيب بانه دابة تصلح للكر والفر يستحسنه العقلاء واما الاستدلال
بطعن فرعون على موسى عليه السلام فعجيب فان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ذكر العوارض في جواب ما هو وذلك دليل
على جوازه في صورة الاضطرار ولا شك ان كلام موسى عليه السلام احرى بان يتمسك من كلام فرعون مع ان موسى عليه
السلام اجاب عنه بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم تعقلون فاعاد عوارض اخرى تنبيها على ان المقام مقام الاضطرار
ولا سبيل الى غير العوارض ونسب اللعين واتباعه الى عدم العقل الذي هو الجنون بطريق التعريض الذي هو ابلغ من التصريح كانه قال
انتم المجانين اذ لا تعلمون انه غير مقدور التحديد فالاضطرار يلجئ الى ذكر العوارض وهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى
عليه السلام واردا ولم يلتفت الى جوابه المذكور في نص القرآن ثم جعله حجة على غيره مع ورود المنع الظاهر اذ لا اقل من احتمال ان
يكون مراد موسى عليه السلام ما ذكرنا على انه يحتمل ان اللعين كان يعرف صحة جواب موسى عليه السلام وانما ذكر ذلك طعنا على
الشياطين الذين حضروا من حوله والقول الشنيع الى قوله كما انه مع علمه بانه عبد ذليل وان الله هو الرب الجليل وان موسى عليه السلام
نبي يصدق حقا كان يدعي ما يدعي مكابرة وعنادا ونقل ايضا انه قد شاور هامان في متابعة موسى عليه السلام فنهاه عن ذلك وقال بينا
انت رب تعبد اذ انت عبد تعبد فثبت على ما كان فيه من العناد والاصرار والبغي والاستكبار وصار رئيس ارباب الجدال راس اصحاب
الضلال والاضلال وقدوة لكل معاند واسوة لكل حاسد للحق جاحد مع قطع النظر عن ذلك كله كان جهله بالحقائق وسخافة عقله
بحيث يقول يا هامان ابن لي صرحا لعلي اطلع الى اله موسى فكيف يتمسك احد من العقلاء بكلامه وكيف يعتد بشانه حتى يعبر عنه بافلاطون
ليوقع في الاوهام انه احد الحكماء المبرزين انتهى واجاب عنه الصدر بان ما استدل به من قول موسى عليه السلام على جواز وقوع
العرضي في جواب ما الحقيقية مبني على امرين احدهما انه عليه السلام حمل ما الواقع في السؤال على الحقيقية وهو ممنوع اذ الظاهر انه حملها
على الاسمية وفي الجواب شرح مفهوم الاسم ولم يحملها على ما الحقيقية لنبو المقام عنه والثاني ان لا يكون جوابه على اسلوب الحكيم ولم
يكن جوابا للسؤال المذكور بل يكون جوابا بالسؤال لائق بحال السائل كما في قوله تعالى ويسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس
والحج حسبما حقق في موضعه اذا لم يكن جوابا بالسؤال المذكور لا يدل على جواز وقوع العرضي في جواب ما الحقيقية ومن الجائز ان

WWW.NAFSEISLAM.COM

عليه السلام لو حمل ما الواقع في السؤال على الماهية الحقيقية ذكر الجواب على اسلوب الحكيم بل الظاهر ان العرضي متى وقع في الجواب عن الحقيقة كان
على هذا الاسلوب ويجعل ذلك اشارة الى ان السؤال بما ليس واقعا في موقعه اذ لا وجه لان يجاب عن السؤال عن الحقيقة بما ليس بالحقيقة
واما قوله وهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى عليه السلام وارداً فعرتيه بلا مرية اذ فرعون سئل بما الحقيقية عن رب العالمين
وهذا السؤال يدل على بلادة السائل وسوء فهمه اذ ليس المسئول عنه قابلا لهذا السؤال وحضرة المجيب عليه السلام نبه على ذلك اما
بحمل ما على معنى آخر واما بالجواب على اسلوب الحكيم فالقائل لا يسلم اعتراض فرعون على موسى عليه السلام بل يستدل بانكار فرعون عدم
قبول ما ذكره على ان الجواب الذي كان فرعون طالبا له هو حقيقة المسئول عنه لا عوارضه واين هذا من تسليم اعتراضه انتهى كلامه
وهذا الكلام يدل على ان الصدر يجوز وقوع الرسم في جواب ما الاسمية وان استدلاله ليس على امتناع وقوع العرضي في جواب ما الشارحة
كما ذكرنا سابقا وقال ابنه ان اباه اعني الصدر يستدل بكلام موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام وبكلام فرعون اما الاستدلال
بكلام موسى عليه السلام فلانه ما حمل ما على الحقيقة لعدم تحقق جوابه بل على الاسمية واجاب بما هو الصواب ثم لما لم يتنبه فرعون
بهذا ولم يعلم ان المقام لا يناسب طلب الحقيقة وشنع واعاد السؤال واصر على طلب الحقيقة اجاب عليه السلام باسلوب
الحكيم عقبه بقوله ان كنتم تعقلون تنبيها على هذا فلو صح وقوع العرضي في جواب ما هو لما حمل ما على الاسمية ولما احتاج الى جواب
آخر دالا على ارتكابه امرا فتبين ان جواب موسى عليه السلام صواب ايراد فرعون غير وارد لا لان العرضي لا يصح ان يقع في جواب ما هو
على ما توهم هذا القائل بل لان السؤال بما الحقيقية غير واقع في موقعه انما ينبغي ان يسأل بما الاسمية او عما يكون المذكور ههنا جوابه على
اسلوب الحكيم ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون ومنها قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة ومنها قوله تعالى
يسئلونك عن الروح على ما فسر في التفاسير ولو صح وقوع العرضي في الجواب لما قيل انها على اسلوب الحكيم وان المذكورات ليست
اجوبة لتلك الاسئلة بل هي اجوبة لاسئلة اخر لائقة واما الاستدلال بكلام فرعون فظاهر انتهى وبالحري ان تذكر ما ذكر في التفاسير المعتبرة
في بيان هذه الآيات ليعلم ان سؤال فرعون هل كان بما الاسمية ام بما الحقيقية وان موسى عليه السلام هل حمل ما على الاسمية ام على
الحقيقية وان جوابه عليه السلام هل كان جوابا عن سؤال فرعون ام عن سؤال آخر لائق على اسلوب الحكيم كما في قوله تعالى يسئلونك
عن الاهلة فنقول ان الله سبحانه امر موسى وهارون عليهما السلام وقال فأتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين ان ارسل معنا
بني اسرائيل ثم قص ما جرى فقال قال فرعون وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال لمن حوله
الا تستمعون قال ربكم ورب آبائكم الاولين قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم
تعقلون قال لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين قال اولو جئتك بشيء مبين قال فأت به ان كنت من الصادقين
قال المفسرون يحتمل ان يكون فرعون عارفا بالله سبحانه وانما قال ما قال طلبا للملك والرئاسة وقد ذكر الله سبحانه في كتابه

مايدل على انه كان عارفا بالله وهو قوله تعالى لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض ايضا فانه ان لم يكن عاقلا لم يجز ان يبعثه
الرسول وان كان عاقلا فقد كان يعلم بالضرورة انه ما كان موجودا ولا حيا ولا عاقلا ثم صار كذلك فبالضرورة كان يعلم افتقاره الى
مؤثر موجد ويحتمل ان يكون على مذهب الدهرية من ان الافلاك واجبة الوجود لذواتها وتحركها لذواتها وان حركاتها اسباب لحدوث
الحوادث فى هذا العالم او ان يكون على مذهب الفلاسفة القائلين بالعلة الموجبة لا بالقادر المختار ثم اعتقد انه بمنزلة الآلة لاهل اقليمه
حيث استعبدهم وملك قيادهم ويحتمل ان يكون على مذهب الحلولية القائلين بان الاله يتجسد بجسد انسان ويحل فيه فظن ان الاله
تجسد بجسده وحل فيه ومثل هذه الاوهام كان يسمى الكبائر ثم قالوا ان السؤال بما طلب تعريف حقيقة الشئ اما باجزائها او بامور خارجة
عنها والاول ههنا محال اذ الواجب سبحانه ليس له اجزاء حتى يعرف بها والثانى على وجهين الاول التعريف بآثار جلية والثانى
التعريف بآثار خفية والثانى لا يفيد المعرفة فلا يجوز فتعين التعريف بآثار جلية واظهر آثار الواجب سبحانه هو هذا العالم المحسوس
وهو السموات والارض وما بينهما فاجاب عليه السلام عن سؤال فرعون بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
يعنى ان كنتم موقنين باسناد هذه المحسوسات التى هى اظهر الآثار لزمكم ان تقطعوا بانه لا جواب عن هذا السؤال الا هذا الجواب ولما
ذكر موسى عليه السلام هذا الجواب قال فرعون لمن حوله الا تستمعون على سبيل التعجب يعنى انى اطلب منه الماهية وخصوصية الحقيقة
وهو يجيبنى بالفاعلية والمؤثرية فاجاب موسى عليه السلام بان قال ربكم ورب آبائكم الاولين فكانه عليه السلام عدل عن التعريف
بخالقية السموات والارض الى التعريف بكونه خالقا لهم ولآبائهم وذلك لانه يجوز ان يعتقد احد ان السموات والارض واجبة
لذواتها غنية عن المؤثر لكن لا يمكن ان يعتقد العاقل فى نفسه وابائه واجداده بكونهم واجبة لذواتهم لان المشاهدة دلت على انهم
وجدوا بعد العدم ثم عدموا بعد الوجود فقال فرعون ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون يعنى ان المقصود من السؤال بما طلب الماهية
وخصوصية الحقيقة والتعريف بهذه الآثار الخارجية لا يفيد تلك الخصوصية فهذا الذى يدعى الرسالة مجنون لا يفهم السؤال
فضلا عن ان يجيب عنه فقال موسى عليه السلام رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون فعدل الى طريق ثالث اوضح
من الثانى لانه اراد بالمشرق طلوع الشمس والنهار وبالمغرب غروب الشمس وزوال النهار وظاهر ان التدبير بهذا الوجه العجيب
لا يتم الا بتدبير مدبر وهذا بعينه طريقة ابراهيم عليه السلام مع نمرود فانه استدل اولا بالاحياء والاماتة فقال نمرود انا احيى واميت
فقال ان الله يأتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذى كفر فكذلك قال موسى عليه السلام رب المشرق
والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون كانه عليه السلام قال ان كنتم من العقلاء عرفتم انه لا جواب عن السؤال الا ما ذكرت لانك
طلبت منى تعريف الحقيقة ولا يمكن تعريف الحقيقة بالاجزاء فلم يبق الا ان يعرف بالآثار فمن كان عاقلا قطع بانه لا جواب عن
هذا السؤال الا ما ذكرته ولما لم يكن ادعاء الرسالة متوقفا على اعلام ماهية رب العالمين وخصوصية حقيقته وكان عليه السلام

يقيم الدلالة على اثبات القدر المحتاج اليه في صحة دعوى الرسالة وفرعون لطالبه ببيان الماهية اعرض عليه السلام عن بيان جهته
المسئول عنه في جواب سواله لامتناع بيان الماهية وعدم تعلقه بالمطلوب فلما عجز فرعون عن الحجاج عدل الى التخويف قال
لئن اتخذت الٰها غيري لاجعلنك من المسجونين فعند ذلك ذكر موسى عليه السلام كلاما مجملا نعلق تقلبه فقال اولو جئتك بشيء
مبين فلما علق هذا الكلام تقلبه قال فأت به ان كنت من الصادقين فهذا ما ذكروا في تفسير هذه الآيات ومن لطائف البلاغة
في هذا الكلام المعجز النظام ان موسى عليه السلام اجاب اولا بان قال رب السموات والارض وما بينهما ولم يكن انكار رب السموات
والارض وما بينهما في غاية الاستبعاد والاستنكار من الجهلة والعوام اذ كثير من هولاء يتوهمون ان السموات والارض موجودة
قديمة بذواتها فاكتفى فرعون في الانكار على هذا الجواب بالاستعجاب بقوله الا تستمعون فلما استشعر موسى عليه السلام بان جوابه
لم يقع في قلوبهم وانه لا يستبعد من هولاء العوام الجهلة انكاره اجاب ثانيا بما لا يمكن انكاره من احد من هولاء الجهلة ايضا وكرر لفظ
الرب فقال ربكم ورب آبائكم الاولين واشار بقوله ربكم الى ان حدوثهم معلوم تتيقن لهم لا يمكنهم انكاره فلا محيد من الاقرار بان لهم
ربا اوجدهم وبقوله ورب آبائكم الاولين الى ان ممات آبائهم الذين مضوا وخلوا تتيقن مقطوع به لا سبيل الى انكاره فلا سبيل
الى ان يجحدوا اربابا خلقهم واماتهم فلما استشعر فرعون ان انكار هذا الجواب لا يتاتى بمجرد الاستعجاب قال ان رسولكم الذي
ارسل اليكم لمجنون يعني ان كلامه لا يستاهل ان تصغوا اليه وانه من قبيل الهجر والهذيان فلا ينبغي ان يلقى اليه السمع واكد ذلك بالجملة
الاسمية وبان وباللام ليروعهم عن الاصغاء الى كلامه ويكفهم عن قصد فهمه فاعرض موسى عليه السلام عن سفاهته ولغوه واجاب ثالثا
بما يشاهدونه في الحال من التغيرات والانقلابات التي لا يمكن وقوعها وشيوعها الا بتدبير مدبر وتاثير موثر فقال رب المشرق والمغرب
وما بينهما وعقبه بقوله ان كنتم تعقلون تنبيها على ان من لم يتيقن ولم يفهم مثل هذا البين الواضح مع ملقيه الآيات البينات ثلث
مرات ولم يعلم ان ما ذكر مكررا هو الجواب لا غير لا يوثق بكونه من العقلاء ولا يقطع بانه من ذوي العقول فانقطع فرعون ولم يجد غير التخويف
سبيلا الى كفه عليه السلام عن الدعوة الى الحق فقال لئن اتخذت الٰها غيري لاجعلنك من المسجونين يعني لا تتخذ انت الٰها غيري
والكان هو رب السموات والارض وما بينهما وربنا ورب آبائنا الاولين ورب المشرق والمغرب وما بينهما في الواقع ولئن اتخذت
الٰها غيري لاجعلنك من المسجونين ولم يقل لاسجننك لان ذلك ابلغ في التخويف اذ معناه لاجعلنك احدا من المسجونين الذين
هم كثيرون لا ينظرون ولا يوبه لهم وانت تعرف حالهم وكان من عادته انه كان ياخذ من يريد ان يسجنه فيطرحه في بير عميقة فردا
لا يبصر ولا يسمع وكان ذلك اشد من القتل والغرض فيه اشارة الى عظم سلطانه وشدة بطشه والى انه فعل بكثير ممن عصوه
ما يحذره فلا يظن ان هذا الوعيد مجرد تخويف فلما راى موسى عليه السلام جهله وطيشه وعلم انه لا يسمع الى ما يلقى الى عقله خاطبه
بقوله اولو جئتك بشيء مبين فان المحسوسات والمشاهدات اقرب الى ادراك الجهلة واعلق بقلوبهم واهيب في انظارهم من

المعقولات اذا دريت ما وعيت فلعلك تفطنت وتيقنت ان موسى عليه السلام ما حمل ما في سوال فرعون ما رب العالمين
على ما الاسمية اما اولا فلانه عليه السلام قال لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض فكان عليه السلام
يعلم ان فرعون يعلم رب السموات والارض فكيف يظن انه عليه السلام حمل ما في سواله على ما الاسمية واما ثانيا فلانه لا يجترئ
احد على ان يقول ان موسى عليه السلام لم يتفطن بمراد فرعون واجاب من دون ان يفهم معنى السوال واما ثالثا فلان موسى
وهارون على نبينا وعليهما الصلوة والسلام لما اتيا فرعون وقالا انا رسولا رب العالمين فيما بينا له ان للعالمين ربا ارسلهما
اليه فسأل فرعون وقال ما رب العالمين يعني من الذي ارسلكما فكان مقصوده السوال عن حقيقة رب العالمين لا عن شرح
مفهوم هذا الاسم بل لم يكن مفهوم هذا الاسم مما يحتاج الى شرحه فلم يكن ذلك محلا للسوال بما الاسمية فانما كان السوال عن
حقيقة رب العالمين الذي دل كلامهما على انه موجود وانه ارسلهما اليه فكيف يتوهم ان موسى عليه السلام حمل ما في سواله على
ما الاسمية بعد ما دل بكلامه على مطلب هل البسيطة واما رابعا فلانه عليه السلام ذكر في الجواب ما يدل دلالة بينة على وجود
رب العالمين لئلا يبقى بعد الجواب حاجة الى السوال بالهلية واعاد تلك الخواص التي هي دلائل واضحة على وجوده مرارا
فلم يكن مقصوده شرح مفهوم الاسم حتى يتوهم انه عليه السلام حمل ما على الاسمية فما قال الصدر من ان الظاهر انه عليه السلام
حملها على الاسمية وفي الجواب شرح مفهوم الاسم ولم يحملها على ما الحقيقية لنبو المقام في غاية السقوط فان قال انه عليه السلام
تفطن بمراد فرعون وفهم ان السوال بما الحقيقية لكنه عليه السلام حمل ما في السوال على الاسمية لاجل امتناع جواب ما الحقيقية
على ما زعم فيكون مرجع كلامه الى انه عليه السلام ذكر الجواب على اسلوب الحكيم عن سوال لائق بحال المقام ولم يجب عن
سوال فرعون فيكون مآل الامرين الذين ذكرهما حيث قال انما استدل به من قول موسى عليه السلام على جواز وقوع
العرضي في جواب ما الحقيقية مبني على امرين الى آخر ما قال واحدا وهو ان جواب موسى عليه السلام ليس عن سوال فرعون بل
عن سوال آخر ثم لا يخفى ان جواب موسى عليه السلام ليس من قبيل الجواب على اسلوب الحكيم فان الجواب على اسلوب الحكيم انما
يليق اذا كان السائل مسترشدا لا اذا كان معاندا يقول لئن اتخذت الٰها غيري لاجعلنك من المسجونين فقياسه على قوله
سبحانه ويسئلونك ماذا ينفقون وقوله تعالى ويسئلونك عن الاهلة وقوله سبحانه ويسئلونك عن الروح قياس مع الفارق
فالحق ان جواب موسى عليه السلام كان عن سوال فرعون بما الحقيقية وانما ذكر عليه السلام العوارض في الجواب لان ذكرها
كان هو القدر المحتاج اليه في دعوى الرسالة اولا ان امتناع بيان الماهية الحقيقية اضطره الى ذكر العوارض وايا ما كان فكلامه
عليه السلام دليل على جواز وقوع العرضي في الجواب عن السوال بما الحقيقية كما قال المحقق ولقد عجب لغيات المنصور حيث
قال ان اباه استدل بكلام موسى وبكلام فرعون الى آخر ما نقلنا عنه ولم يتفطن ان اباه كان معترضا على استدلال المحقق

بکلام موسی علیہ السلام علی جواز وقوع العرضی فی الجواب عن السوال بما بان کان ماتعا بابدار احتمال حملہ علیہ السلام ما علی
الاسمیۃ واحتمال کون جوابہ علیہ السلام علی اسلوب الحکیم فکیف صار ابوہ مستدلا علی عدم جوازہ بابدار الاحتمال فکیف یثبت
انہ علیہ السلام حمل اولا ما علی الاسمیۃ ثم بعد اصرار فرعون اجاب علی اسلوب الحکیم فان اثبت ذلک بانہ لایجوز وقوع العرضی
فی جواب ما الحقیقیۃ فقد توقف استدلالہ علی ثبوت المدعی فوقع فی شناعۃ الدور وان کان یثبت ذلک بدلیل آخر فکان
الواجب علیہ ان یذکر ذلک الدلیل حتی ینظر فیہ وای دلیل علی ان موسی علیہ السلام کان یعتقد ما اعتقد الصدر وابنہ من
ان وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ لایجوز ولو فی صورۃ الاضطرار حتی اضطر الی حمل ما فی السوال علی الاسمیۃ فہذا حال
استدلالہ بکلام موسی علیہ السلام واما استدلالہ بکلام فرعون الذی عبر عنہ بافلاطون القبط فہو مبنی علی ان ثبوت نسبۃ
موسی علیہ السلام الی الجنون کانت لاجل انہ سال عن الماہیۃ واجاب ہو علیہ السلام عن سوالہ بالعوارض ولو سلمنا ذلک
ولہٰذا لم یمکن للتلبیس علی من حولہ وقصر فہمہم عن استماع ما قال علیہ السلام علی ما ذکرنا من قبل فلا ریب علی ہذا التقدیر فی ان
فرعون کان جاہلا بامتناع ان یجاب سوالہ بالماہیۃ الحقیقیۃ والا لم یسال بما الحقیقیۃ وح یجوز ان یکون فرعون جاہلا بجواز
وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ فان ہذہ المسئلۃ مسئلۃ وقع فیہا الاختلاف بین العلماء فلا غرو ان یشتبہ الامر فیہا علی
فرعون فکان انکارہ علی جواب موسی علیہ السلام لاجل جہلہ بجواز وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ فلا یصلح ان یجعل
جہلہ حجۃ علی امتناعہ ولو کانت جہالاتہ حججا کان الخطب اشنع واقطع ہذا الکلام وان افضی الی التطویل لکنہ لایخلو عن التحصیل
واللہ یقول الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** کلمۃ ما فی اللغۃ سوال عن الماہیۃ ہذا غیر ظاہر فی القاموس فی بیان ما الاستفہامیۃ
معناہا ای شئ نحو ما ہی وما لونہا وما تلک بیمینک والیہ فان اہل اللسان یستعملون کلمۃ ما فی استعمالاتہم ومحاوراتہم
استعمالا شائعا فی طلب التعریفات اللفظیۃ وغیرہا حیث لایکون محلا لطلب الحقیقۃ ومن العجائب ان ہذا القائل
استدل علی ان کلمۃ ما سوال بحسب اللغۃ عن تصور الشئ بالکنہ بان فرعون نسب موسی علیہ السلام الی الجنون حیث اجاب
علیہ السلام عن سوالہ ما رب العالمین بالصفات وانت قد عرفت فضائح ہذا الاستدلال **قولہ** وما سبق من التفصیل فہو
اصطلاح فن البرہان ہذا ایضا غیر ظاہر بل الظاہر من کلام شارح الاشارات فی فن البرہان حصر جواب ما الحقیقیۃ فی
الجنس والنوع والحد ونقل الصدر المعاصر للمحقق الدوانی عن الشیخ انہ قال فی الشفاء بعد عد المطالب واما مطلب ما
حقیقۃ الذات فلا یصح الا بعد اثبات حقیقۃ الذات وہو بالحقیقۃ الحد وبالجملۃ فلا بد لاثبات کون ما سبق من التفصیل
اصطلاح فن البرہان من سند یعول علیہ **قولہ** والمعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ ثلث القسمۃ قد حققنا فی فواتح مبحث الجعل ان
الوجود وانہ ما انتسبا الی المہیۃ والآن نعود الی تحقیق القول فیہ وفی امر الجعل علی وجہ اخصر لا بد منہ لتحقیق ہذا المقام

فنقول لا يخلو اما ان يكون الوجود عارضا للمهية الممكنة في نفس الامر وزائدا عليها في الواقع مع عزل النظر عن مرتبة الحكاية
الذهنية والملاحظة العقلية او لا يكون كذلك بل لا يكون في نفس الامر وفي الواقع الا نفس الماهية من دون زيادة
امر عليها وانضياف صفة ما اليها ثم العقل يضرب من التحليل ينتزع منها معنى هي الصيرورة والموجودية كما ينتزع من
حقيقة الانسان معنى هي الانسانية فعلى الاول يكون للمهية اتصاف بالوجود في نفس الامر وللوجود عروض للمهية
في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة العقلية والحكاية الذهنية كما ان للثوب
والسماء اتصافا بالبياض والفوقية وفي الواقع وللبياض والفوقية عروضا للثوب والسماء في نفس الامر مع قطع النظر
عن الملاحظة الذهنية وعلى الثاني لا يكون للمهية اتصاف بالوجود في نفس الامر ولا للوجود عروض للمهية في نفس الامر كما
ليس لحقيقة الانسان اتصاف بالانسانية في نفس الامر ولا للانسانية عروض لحقيقة الانسان في نفس الامر فيكون على
التقدير الاول للمهية الموجودة مرتبتان في نفس الامر احدهما مرتبة ذاتها التي هي معروضة للوجود في نفس الامر والاخرى
مرتبة الوجود العارض لها في نفس الامر وعلى التقدير الثاني لا يكون للمهية في نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن
وانتزاعه الا مرتبة واحدة هي مرتبة ذاتها فقط ولا يكون في نفس الامر مرتبة الوجود العارض لها اذ ليس الوجود على هذا التقدير
عارضا في نفس الامر والقول بالجعل المؤلف مبني على التقدير الاول والقول بالجعل البسيط مبني على التقدير الثاني فانه
لو كان الوجود زائدا على الماهية في نفس الامر عارضا لها في الواقع كانت المهية معروضة للوجود متصفة به في الواقع ويكون
ذلك الاتصاف والعروض الواقعي اثر الجعل الجاعل على هذا التقدير فتعين القول بالجعل المؤلف على هذا التقدير واما ان كان
في نفس الامر نفس الماهية فقط ولا يكون الوجود عارضا لها في الواقع فلا يتحقق في الواقع الا امر واحد هي الماهية ولا يكون لها
اتصاف واقعي بالوجود ولا للوجود عروض واقعي للمهية فلا يكون اثر الجاعل في الواقع الا نفس الماهية ويكون الوجود لحكاية
ذهنية عنها فتعين القول بالجعل البسيط ولا يكون للقول بالجعل المؤلف على هذا التقدير سبيل فقد بان ان للمهية على تقدير
القول بالجعل المؤلف مرتبتين في نفس الامر احدهما مرتبة التقرر وتجوهر الذات والاخرى مرتبة الوجود وعلى تقدير القول
بالجعل البسيط مرتبة واحدة هي مرتبة التقرر اي تجوهر الذات وهذه المرتبة اذا حكي عنها فحكايتها الذهنية هي مرتبة الوجود سواء
عبر عنها في مرتبة الحكاية الذهنية بلفظ الوجود او الصيرورة او التقرر او التجوهر او الكون او الثبوت او غير ذلك مما يمكن ان يحكى به
عن مرتبة نفس الذات فعلى تقدير القول بالجعل المؤلف لما كان للمهية في نفس الامر مرتبتان احدهما مرتبة تجوهر الذات والاخرى
مرتبة وجودها كان بازائهما حكايتان احدهما الحكاية عن المرتبة الاولى والاخرى الحكاية عن المرتبة الاخرى ويكون تانك
الحكايتان قضيتين بليتين بسيطتين احدهما عند الحكاية عن مرتبة التقرر والثانية عند الحكاية عن مرتبة الوجود وعلى تقدير

القول بالجعل البسيط لما لم يكن للمهية في نفس الامر الا مرتبة واحدة وكانت الصيرورة والموجودية وكل ما هو في معناهما عبارة عن حكاية تلك المرتبة لا غير فلا يكون بازاء تلك المرتبة لنفس الامرية المحكي عنها الا حكاية واحدة هي الحكاية بالوجود فلا يمكن القول على هذا التقدير الا بهلية بسيطة محمولها الوجود وما في معناه لا غير فقد بان انه لا يمكن القول بهليتين بسيطتين على تقدير القول بالجعل البسيط اصلا فمن ذهب وهمه الى تثليث مطلب بنى هذا الوهم السخيف على اصل الجعل البسيط فانه لم يفهم معناه ولم يتفطن بمبناه والعجب ان الشارح ومعلمه ضيعا العمر في التلفظ بلفظ الجعل البسيط والتقرر والتجوهر والفعلية ولم يتنبه لهما ان يتنبها معانيها كما عرفت وستعرف انشاء الله العزيز تفاصيله **قوله** يطلب به التصديق بفعلية الحقيقة وشيخ قوامها **قوله** قال في الافق المبين ليس الوجود حقيقة الا محض الموجودية بالمعنى المصدري اي صيرورة نفس الذات في ظرف ما لا معنى ينضم الى الماهية او ينتزع منها فيجعل مناطا لصحة انتزاع الموجودية وحمل مفهوم الموجود فلعل المحقق انه ليس في ظرف الوجود الا نفس الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها به ويحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس المهية بحسب ذلك الظرف لا امر زائد يقوم بها فيصح الحمل انتهى ثم قال وبالجملة الوجود المطلق معنى مصدري لا يؤخذ من مبدء للمحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا بل من نفس ذات الموضوع المجعولة بجعل الجاعل اياها ولا يتصور لذلك المعنى تحصل وتقوم الا بنفس الاضافة الى موضوعه لا قبل الاضافة واذ دريت ان حقيقته ان موضوعه في الاعيان لا غير فاعلمن ان مرتبة ذات موضوعه في العين او في الذهن اصطلح على التعبير عنها بالفعلية الماهية ووضع لها اسم هو تقرر الذات وحيثية هذا المفهوم المصدري المنتزع تسمى بالوجود ويعبر عنها بالموجودية فان تقرر المهية وفعليتها وان لم ينسلخ عن اقتران الوجود الا في اعتبار العقل الا انها مستتبعة للموجودية والموجودية مسبوقة بها وفعلية تقرر الماهية بجعل الجاعل معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل الوجود انتهى وقال في اوائل القبس الثاني من القبسات انت من المتبصرين بما تلوناه عليك في سائر كتبنا ان وجود الشئ في اي ظرف وعاء كان هو وقوع نفس ذلك الشئ في ذلك الظرف لا لحوق امر به وانضمامه اليه والا رجع الجعل البسيط الى الجعل المركب وكان ثبوت الشئ في نفسه هو ثبوت الشئ للشئ ومن يحسب وجود المهية وصفا من الاوصاف العينية او امرا ما من الامور الذهنية وراء مفهوم الموجودية المصدرية فليس من اهل استحقاق المخاطبة ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة كما قال شعر كانا السابقون في الضمار ولو كان الامر على ما حسبه لكان الوجود نفسه ماهية ما من المهيات ويكون لا محالة وجوده زائدا على المهية كما وجود سائر المهيات الممكنة ويكون وجوده ايضا هو ثبوته المصدري كما وجود سائر الاشياء فاذن الوجود في الاعيان هو نفس صيرورة الشئ في الاعيان لا ما بالاتصاف به يصير الشئ في الاعيان وكذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن ووجود

كل عرض هو وجوده في موضوعه وجود الوجود هو وجود موضوعه والشيء المعلول نفس ذاته وهيته مجعولة الجاعل جعلا
بسيطا والوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها مرتبة التقرر والفعلية و
للمطلب الذي بازائها الهل البسيط الحقيقي اعني هل الشيء ومرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها مرتبة الوجود
وللمطلب الذي بازائها الهل البسيط المشهوري اعني هل الشيء موجود على الاطلاق وصور هذين المطلبين بآخرة واحد بحسب
المحكي عنه ومفاد السالب في الهليات اما في الحقيقي فسلب الذات في نفسها واما في المشهوري فسلب الوجود على الاطلاق
وصورهما ايضا بآخرة واحد بحسب المحكي عنه فاما اثبات مفهوم ما للذات اي مفهوم كان من جوهريات المهية او من عرضياتها
فمن حيز الهل المركب اي هل الشيء شيء والمحكي عنه ثبوت شيء لشيء وفي السالب سلب شيء عن شيء فاذن الوجود هو شرح
نفس الذات المتقرر والعدم وهو سلب الوجود شرح لبطلان الذات الموهومة وليسيتها ومفهومه ليس هناك شيء لا ان
هناك امر مفهومه الليس انتهى وهذا كلام لم يصدر عن فهم وتدبر فانه قد اعترف بان الشيء المعلول نفس ذاته وهيته مجعولة
الجاعل جعلا بسيطا والوجود حكاية ذاته المجعولة بالفعل فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها مرتبة التقرر والفعلية
فلما كان الوجود حكاية ذاته المجعولة بالفعل التي هي المسماة بالتقرر والفعلية كانت الهلية البسيطة المشهورية حكاية عن
تلك المرتبة فمطلب الهل البسيط الحقيقي اما حكاية عن تلك المرتبة فهي الهلية البسيطة المشهورة لا غير او حكاية عن مرتبة اخرى
فلتسم تلك المرتبة وليبين ما هي او ليس حكاية عن شيء فليس مطلبا بالقصد يقينا فضلا عن ان يكون مطلب هل واما قوله اعني
هل الشيء فمن العجائب التي يضحك منها الصبيان فان هل الشيء اما كلام تام او لا فعلى الثاني ليس كلاما فضلا عن ان
يكون مطلبا بالقصد يقينا وعلى الاول فاما ان يقدر له خبر او لا وعلى الثاني فقد تم الكلام باسم واحد من دون اسناد وعلى
الاول فذلك الجزء اما حكاية ذاته المجعولة بالفعل فهو الوجود على ما اعترف سواء عبر عنه بلفظ الوجود او بلفظ التقرر والثبوت
او غير ذلك مما يفيد هذا المعنى فهذا المطلب مطلب الهل البسيط المشهوري لا غير او غيرها من جوهريات الذات او عرضياتها
فهذا المطلب من مطلب الهل المركب كما اعترف به واما قوله ومرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها مرتبة الوجود
فان اراد به مرتبة الحكاية عن مرتبة نفس الذات فهذا معقول لكن هذه المرتبة هي مرتبة الحكاية التي هي الهلية البسيطة
المشهورية وليست محكيا عنها للهلية البسيطة المشهورية وانما المحكي عنه لها مرتبة نفس الذات المسماة بالتقرر والفعلية فلا
معنى لقوله وللمطلب الذي بازائها الهل البسيط المشهوري وان اراد به مرتبة متحققة في نفس الامر مع قطع النظر عن
حكاية الذهن وانتزاعه فهذا باطل فانه نفسه اعترف فيما نقلنا عن الافق المبين بانه ليس في الواقع الا نفس المهية ثم
العقل بضرب من التحليل ينتزع منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها به ويحمله عليها واليضا تلك المرتبة

انکانت متحققة فی نفس الامر مع قطع النظر عن حکایة الذہن واختراعہ فالمتحقق فی تلک المرتبة اما نفس المہیة بما ہی ہی او ہی

مع امر زائد علیہا فعلی الاول تلک المرتبة ہی مرتبة التقرر لاغیر و علی الثانی یکون الوجود وصفا من اوصاف المہیة فی نفس

الامر وبطل ما قال فی الافق المبین ویخرج علی تقدیر ہذا الحسبان من اہل استحقاق المخاطبة واما قولہ وصور ہذین المطلبین

باخرة واحد بحسب المحکی عنہ فالفاظ لیس تحتہا معنی فانہ ان اراد بہ ان المحکی عنہ بمطلب الہل البسیط الحقیقی ہو المحکی عنہ

بمطلب الہل البسیط المشہوری کما ہو الظاہر فیبطل ما ذکر من قبل من ان مرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل بازائہا الہل لہا

مرتبة التقرر والفعلیة وللمطلب الذی بازائہا الہل البسیط الحقیقی ومرتبة الموجودیة المصدریة المنتزعة منہا بالفعال لہا

مرتبة الوجود وللمطلب الذی بازائہا الہل البسیط المشہوری اذ علی ہذا التقدیر یکون کلا مطلبی الہلیین اللذین ذکرہما بازاء

مرتبة واحدة ہی المحکی عنہ الواحد ولا یکون علی ہذا التقدیر مرتبتان یکون احد المطلبین المذکورین بازاء احدہما والآخر بازاء

آخرہما ثم اذا کان المحکی عنہ لہما واحدا فاما ان یکون الحکایة فی احدہما بحمل مفہوم علی الذات وفی الآخر بحمل مفہوم آخر فہذان

المفہومان اما الحکایة نفس الذات فیہا الوجود علی ما عرفت من ان الوجود حکایة جوہر الذات المجعولة بالفعل فلا یکونان

مفہومین بل مفہوم واحد عبر عنہ بلفظین مثلا قیل تارة الذات متقررة وتارة الذات موجودة وعنی بہذین اللفظین معنی واحد

ہو کون الذات فلا یکون ہناک مطلبان بل مطلب واحد عبر بعبارتین ولا عبرة بالتثنیة العبارتین فان العبارات کثیرة

فلو یجب احد ان یسمی کل عبارة مطلبا فلیفعل واما ان یکون فی احدہما حکایة بحمل مفہوم ولا یکون فی الآخر حکایة بحمل مفہوم

ما اصلا فیکون ذلک الآخر فہو ما مفرد الا مطلبا تصدیقیا وان اراد بہ معنی آخر یکون بحسبہ المحکی عنہ لاحد مطلبی الہلیین

المذکورین غیر المحکی عنہ لآخرہما فلا یکون صور ہذین المطلبین واحدا بحسب المحکی عنہ فلا یکون لہذہ الالفاظ معنی وہکذا الکلام

فی سالب ہاتین الہلیتین واما قولہ فاذن الوجود شرح نفس الذات المتقررة فہو صریح فی ان الہلیة البسیطة التی

محمولہا الوجود او العدم ہی التی تحکی عن نفس الذات المتقررة او الباطلة ولیس ہناک ہلیة اخری بسیطة تحکی عن تقرر

الذات وبطلانہا فانظر الی معلم الشارح کیف یخبط فی کلامہ ولا یبالی این یذہب وفشار وقوعہ فی ہذہ الورطة انہ مع

ذہابہ الی القول بالجعل البسیط من دون ان یتدبر معناہ ویتفطن مسماہ ذہب الی ان الوجود من العوارض اللاحقة

للماہیة فی نفس الامر فلم یکن لہ محید من ان یقول ان للمہیة فی نفس الامر مرتبتین احدہما مرتبة نفس ذاتہا المعروضة

والاخری مرتبة الوجود العارض فحسب ان الحکایة عن المرتبة الاولی مطلب الہل البسیط الحقیقی والحکایة عن المرتبة الثانیة

مطلب الہل البسیط المشہوری ولم یتفطن بانہ علی تقدیر القول بالجعل البسیط لا سبیل الی القول بکون الوجود من

عوارض المہیة فی نفس الامر کیف ولو کان الوجود من عوارض المہیة فی نفس الامر کان بینہا وبین الوجود خلط و

بذاخلو فی تعلیمہ عرعرملا

قوله

ارتباطاً فی نفس الامر کما بین الثوب والبیاض او کما بین السماء والفوقیة وکان اثر الجاعل بالذات ذلک الخلط والربط الواقعی فلا محید علی ہذا التقدیر من القول بالجعل المؤلف ثم انہ لما ذہب الی القول بالجعل البسیط اضطر الی ان یقول بان الوجود حکایة نفس الذات المجعولة جعلاً بسیطاً وعلی ہذا التقدیر لم یکن لہ سبیل الی القول بان للماہیة مرتبتین فی الواقع مع قطع النظر عن حکایة الذہن وانتزاعہ لکنہ اذ رسخ فی ذہنہ ان الوجود من عوارض الماہیة فی نفس الامر وکانت مرتبة التقرر مصداقاً ومحکیاً عنہ للوجود متقدمة علیہ تقدم المصداق علی الصادق والمحکی عنہ الواقعی علی الحکایة توہم ان للماہیة علی تقدیر القول بالجعل البسیط مرتبتین فی الواقع مع قطع النظر عن حکایة الذہن وبناء علی ہذا الوہم الذی منشاءہ سوء الفہم قسم الہل البسیط الی قسمین وتوہم مرتبة التقرر اعنی مرتبة نفس الماہیة الواقعیة التی ہی المحکی عنہا للحکایة بالوجود مرتبة حکائیة ذہنیة وجعلہا مطلب الہل البسیط الحقیقی وہذا کلہ ناش من سوء الفہم وعدم التدبر والشارح قد ہلک فی تقلیدہ ولم یدر ان الفاظہ لیس تحتہا معنی ولم یتفطن بان قولہ وحقیقی البسط منہ لیطلب بہ التصدیق بفعلیة الماہیة ونحو قوامہا الفاظ بلا معنے فان فعلیة الماہیة ونحو قوامہا اما ان یکون عبارة عن نفس الماہیة فہی لا تصلح لان یسأل عنہا بہل ولا لان یطلب التصدیق بہا واما ان یکون عبارة عن شئ زائد علی الماہیة وہذا مما لا یتصور علی اصل الجعل البسیط ولا یتصور ذلک معلم الشارح الیہ فضلاً عن ان لیطلب التصدیق بہ واما قولہ علی ما یحکم بہ الجعل البسیط ففیہ ان الجعل البسیط لا یحکم بان نفس الماہیة التی ہی اثر الجعل البسیط فی الواقع صالحة لان یسأل عنہا بہل ولان یتعلق بہا التصدیق واما ان تاثیر الجاعل فی نفس الماہیة وان اثرہ نفسہا بما ہی ہی فلا یغنیہ شیئاً والحاصل ان السؤال بہل انما یمکن اذا انتزع الذہن من نفس الماہیة معنی ویسندہ الی الماہیة فیسئل عن ثبوتہ لہا بہل فیجاب عنہ بثبوتہ لہا او عدم ثبوتہ لہا واما نفس الماہیة الواقعیة المسماة بالتقرر والفعلیة فلیست مرکباً ذہنیاً من مسند ومسند الیہ حتی تصلح لان یسأل عنہا او لان یجاب عن السؤال عنہا بہل ولان یتعلق التصدیق بہا فجعلہا مطلب ہل لا معنی تحتہ **قولہ** وتوضیحہ ان مرتبة التقرر قال فی الافق المبین مطلب ہل ینقسم الی جنسین بسیط ومرکب ثم البسیط الی نوعین حقیقی ومشہوری والعقد بحسبہ الی ہلی بسیطی وہلی مرکبی ثم الہلی البسیط الی بسیط علی الحقیقة وبسیط مشہوری والحقیقی من البسیط سؤال عن نفس الشئ بحسب تجوہر حقیقتہ فی نفسہا وتقرر ماہیتہ فی سنخہا اعنی المرتبة المتقدمة علی مرتبة الوجود وہی الصادرة عن الجاعل ابتداء بلا وسط فی لحاظ العقل اصلاً والمشہوری منہ سؤال عن نفس الشئ بحسب مرتبة الموجودیة والکون اما فی نفس الامر علی الاطلاق او فی الاعیان او فی الذہن وہی المرتبة المترتبة علی المرتبة الاولی بلا وسط فالواقع فی مطلب ہل مطلقاً اما التجوہر او لیس او الموجود علی الاطلاق او لیس او الموجود شیئاً ما جوہراً للموضوع او عرضیاً ذاتیاً او عرضیاً خارجیاً او

ليس م عدم تثليث الاقسام باهمال البسيط حتى الهل البسيط وهو الاحق بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فيه مغلط في المعارف
التصورية والعلوم التصديقية ومعسر في ابواب الاقتناصات الحدية والبرهانية وان كانت المرتبتان متخالطتين في غير
اللحاظ الذي هو ظرف الخلط والتعرية من ظروف الوجود فالسؤال عن تجوهر الحقيقة كما يقال هل العقل اي هل مهية هي العقل
والجواب نعم اي ان بعض المهيات المتجوهرة هي العقل وهل اجتماع النقيضين اي هل مهية هي اجتماع النقيضين والجواب
ليس اي لا مهية متجوهرة هي اجتماع النقيضين واذا ثبت ان الشيء كالعقل مثلا متجوهر الحقيقة في الاعيان استغنى بذلك
عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس اذ الشيء لا يصح ان يكون له حقيقة متقررة وليس لتلك الحقيقة المتجوهرة
وجود في ظرف تجوهرها وانما يختلق ذلك توهم لبعض من المميزين بل الحقيقة المتصورية المتجوهرة في ظرف يتبعها ويلزمها
ان لا يسلخ عنها ان تكون موجودة في ذلك الظرف ولكن ينبغي ان لا يهمل فصل احد المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة
منها لئلا يضيع حقوق الاحكام المختلفة بحسب ذلك ومطلب الهل البسيط مقدم على المركب اذ طبيعة اثبات شيء لشيء تقتضي
ان يكون المثبت له ثابتا في نفسه حتى يثبت له شيء فيكون الشيء في نفسه ثم يكون له صفة وتحقق ان عقود الهليات البسيطة
ليس مفادها ثبوت شيء للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفادها تجوهر حقيقة الموضوع او لا تجوهرها وكون الموضوع
في نفسه او انتفاره في نفسه وانما ذلك في الهليات المركبة فقط فان العقد في الهليات البسيطة انما يشتمل بحسب الضرورة
الناشئة من طباع العقد على الموضوع والمحمول والنسبة بينهما في الذكر والتعبير عما ادركه العقل لا بحسب ما يرجع اليه مفاد
العقد ويتعلق القصد بالتعبير عنه ليس من يستاهل محاولة النظر في اسرار العلوم اذا راجع غريزة عقله وجدان قولنا
العقل متقرر وموجود مثلا اذا افاد ثبوت مفهوم التقرر او الوجود او اتحاد العقل والتقرر او الموجود كان ذلك شيئا وراء
تقرره في نفسه او كونه في نفسه ومتاخرا عنه ومايرام ليس الا الشيء المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف لا الشيء المتاخر وهو
ثبوت وصف له سواء كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذن تحصيل ذات الموصوف من حيز الهليات البسيطة
وتحصيل وصف له من حيز الهلية المركبة وكذلك السالب كقولنا ليس اجتماع النقيضين متقررا او موجودا مفاده بالحقيقة
ليسية متح حقيقته وسلب ذاته وانتفاره في نفسه لا سلب مفهوم التقرر او مفهوم الوجود عنه فقد كنا عرفناك من قبل ان
الوجود نفس كون الماهية وموجوديتها لا ما به الموجودية اي امر به يكون المهية وكذلك عدم الشيء في نفسه هو نفس انتفار
ذاته لا انتفار امر عن ذاته هو الوجود على خلاف عدم صفة من صفات الشيء عن الشيء فاذن الايجاب في الهليات البسيطة
تجوهر شيء او ثبوته والسلب ليسية شيء او انتفاره والايجاب في الهلي المركب ثبوت شيء لشيء والسلب انتفاره عنه هذا
كلامه وانما نقلناه مع كونه طويلا بلا طائل لئلا يبقى للناظر في كلام الشارح تطلع واستشراف الى ماخذه وانت تعلم

ان قوله والحقيقي من البسيط سوال عن نفس الشئ بحسب تجوہر حقيقته في نفسها وتقرر مهيته في متنها ان اراد به ان الهل
البسيط الحقيقي سوال عن الشئ نفسه من دون ان تضمين السوال مفهوما ما معه فيكون الهل البسيط الحقيقي سوالا عن
المفرد ولا يكون مطلبا لتصديقيا فيكون من مطلب ما وان اراد انه سوال عن الشئ نفسه باخذ مفهوم ما معه فذلك المفهوم
اما عين مفهوم ذلك الشئ فيكون الهل البسيط الحقيقي سوالا عن الحمل الاولي فيكون من حيز الهل المركب باعترافه
او مفهوم منتزع من نفس ذاته هو حكاية نفس ذاته فيكون هو الوجود فان الوجود حكاية نفس الذات المجعولة لا امر يقوم
بالذات انضماما او انتزاعا على ما اعترف به فيما نقلنا عنه سابقا فيكون الهل البسيط الحقيقي هو الهل البسيط المشهوري
لا غير ولا يعني التلفظ بلفظ التجوهر والتقرر شيئا فان التجوهر والتقرر اما ان يعني به نفس الذات الواقعية المحكي عنها فهو
ليس خبرا عن الشئ المسئول عنه في السوال لا محمولا عليه في الجواب واما ان يعني به معنى ينتزعه الذهن عن تلك الذات نفسها
فذلك هو الوجود والصيرورة والموجودية والتجوهر والتقرر فهو ما يسأل عنه بالهل البسيط المشهوري ويجاب به عنه واما قوله
اعني المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود فان اراد بها مرتبة نفس المهية الواقعية الواقعة في نفس الامر المحكي عنها المتقدمة
على مرتبة حكايتها وبمرتبة الوجود مرتبة الحكاية الذهنية التي هي حكاية عن المرتبة الاولى اي نفس الذات فتقدم تلك المرتبة
على مرتبة الوجود عبارة عن تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على الصادق وتقدم المنتزع منه على المنتزع فتلك
المرتبة محكي عنها بالهلي البسيط الذي سماه هذا القائل بالهلي البسيط المشهوري والهلية البسيطة المشهورية حكاية عن
تلك المرتبة والهل البسيط المشهوري سوال عن تلك المرتبة فلا معنى للهل البسيط الحقيقي سوى الهل البسيط المشهوري و
لا للهلية البسيطة الحقيقية سوى الهلية البسيطة المشهورية وان اراد ان للماهية في نفس الامر مع قطع النظر عن حكاية
الذهن وانتزاعه مرتبتين احدهما مرتبة التقرر والتجوهر والاخرى مرتبة الوجود ومرتبة التجوهر متقدمة على مرتبة الوجود في
الواقع فذلك باطل لان الوجود على تقدير القول بالجعل البسيط ليس عارضا للمهية في نفس الامر حتى يكون للماهية في
نفس الامر مرتبتان احدهما مرتبة ذات المهية المعروضة والاخرى مرتبة الوجود العارض ثم انما في الواقع مع عزل النظر
عن الملاحظة الذهنية نفس الماهية بلا امر زائد عليها هو الوجود والعقل يحكي عن نفس الذات وتلك الحكاية هي مرتبة الوجود
فليس في الواقع مرتبتان متخالطتان وانما في الواقع مرتبة واحدة هي نفس الذات لا غير فاذا حكى عنها كان ما انتزع
الذهن عنها مرتبة الوجود فظهر سخافة قوله والكانت المرتبتان متخالطتين الخ اذ قد بان انه ليس في الواقع الا مرتبة واحدة
واذا انتزع عنها معنى الوجود كان مرتبة الحكاية الذهنية مرتبة اخرى غير مخالطة مع تلك المرتبة اصلا ووجه وقوع هذا
القائل في هذه المخمصة التي ابتلي بها انه ظن الحكاية بالوجود هلية بسيطة ومصداقها الواقعي المحكي عنه هلية اخرى سماها

عليها وسماها بالهلية البسيطة حقيقية ولم يدر ان الهلية عبارة عن الحكاية لا عن المحكي عنه والعجب انه حسب الحكاية بالوجود بالهلية
البسيطة مشهورية ومصداقها المحكي عنه بهلية بسيطة حقيقية ولم يعتبر مثل ذلك في الهلية المركبة فكان عليه ان يسمي الحكاية
بان الجسم اسود اي هذه القضية المعقولة بالهلية المركبة المشهورية ومصداقها المحكي عنه اعني الجسم المتصف بالسواد في
الواقع بالهلية المركبة الحقيقية ولو كان يستنكف عن هذا فلم لم يستنكف عن تسمية مصداق الهلية البسيطة التي هي حكاية
بان الشيء موجود اعني بذلك المصداق مرتبة التقرر اي نفس الذات المتقررة بالهلية البسيطة الحقيقية وقد استبان
بما ذكرنا ان عدم تثليث الاقسام مبني على فهم معنى السؤال بهل ومعنى جوابه وتثليثه ناش من سخافة العقل وفساده
واما قوله مغلط في المعارف التصورية والعلوم التصديقية ومسند في ابواب الاقتناصات الحدية والبرهانية فليستمع
بين ان اعتبار مصداق الهلية البسيطة المشهورية محكيا عنه وعدم اعتباره حكاية في اي المعارف التصورية والعلوم
التصديقية غلط واي الاقتناصات الحدية والبرهانية افسد وامثال هذه المجازفات احسن من ان يلتفت اليها بل
لا ينبغي لمن رزق فهما ان يعتني بهذه الهذيانات واما قوله كما يقال هل العقل اي هل مهية هي العقل فمما يقضي به
العجب فان قوله هل العقل اما ان يقدر له خبر او لا فان قدر له خبر فما ذلك الخبر فان كان هو حكاية عن نفس المهية المتقررة
فهو الوجود ولفظ آخر في معناه كالتجوهر والتقرر والكون والثبوت فهذا الهل هو الهل البسيط المشهوري وان كان
شيئا آخر سوى صيرورة نفس الماهية فهذا الهل هل مركب وان لم يقدر له خبر فقد تم الكلام باسم واحد من دون شيء وهذا
وهذا مضحكة للصبيان وقوله اي هل مهية هي العقل ان كان فيه قوله هي العقل صفة لمهية ولم يقدر لقوله مهية خبر فهذا ليس
كلاما فضلا عن ان يكون سؤالا بهل وان قدر له خبر فقد عرفت حاله وان كان معناه هل العقل مهية وان لم يساعده اللفظ
كان ذلك سؤالا عن ثبوت مفهوم المهية للعقل فيكون من قبيل السؤال بالهل المركب فقد اتضح ما ارتكب من التلبيس و
افتضح ما لبسه بالتدليس وقس على ذلك ما يلحق من كلامه بهذا القول واما قوله واذا ثبت ان الشيء كالعقل مثلا متجوهر
الحقيقة في الاعيان استغني بذلك عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس فان اراد به انه اذا ثبت ان الشيء
كالعقل مثلا متجوهر الحقيقة في الاعيان كان معناه انه موجود في الاعيان وكذا اذا ثبت انه موجود في الاعيان كان معناه
انه متجوهر الحقيقة في الاعيان فلا حاجة الى السؤال عن وجوده في الاعيان او عن تجوهر حقيقته في الاعيان فذلك حق فان
معنى التجوهر في الاعيان هو معنى الوجود في الاعيان ومصداق التجوهر في الاعيان اعني نفس المهية المتقررة هو
مصداق الوجود في الاعيان لكن على هذا يكون الهلية البسيطة الحقيقية هي بعينها الهلية البسيطة المشهورية بلا فرق
اصلا فالهل البسيط الحقيقي هو الهل البسيط المشهوري من دون تمايز بينهما راسا فيفتضح كل الفضح وعشي فيه نفسه وان اراد به

ان مفهوم ان الشئ متجوهر الحقيقة فى الاعيان غير مفهوم ان الشئ موجود فى الاعيان وانه يستلزمه ولاجل استلزام اياه استغنى
عن السوال عن وجوده فى الاعيان بعد ثبوت انه متجوهر الحقيقة فى الاعيان فهذا غلط باطل اذ مفهوم انه متجوهر الحقيقة فى
الاعيان كونه فى الاعيان وكونه فى الاعيان هو انه موجود فى الاعيان وان اراد انه اذا صدق بالحقيقة المتجوهرة فى
الاعيان استغنى عن السوال عن وجوده فى الاعيان اذ مع التصديق بالمصداق المحكى عنه لا حاجة الى السوال عن
الصادق والحكاية فهذا حق لكن لا يغنيه شيئا فان مصداق الهلية البسيطة المشهورية ليس حكاية فضلا عن ان يكون
هلية بسيطة حقيقية واما قوله بل ان الحقيقة التصورية المتجوهرة فى ظرف يستبعد ويلزمها ان لا ينسلخ عنها ان تكون موجودة فى
ذلك الظرف فالصحيح فيه ان الحقيقة التصورية المتجوهرة فى ظرف هى الحقيقة التصورية الموجودة فى ذلك الظرف بعينها بلا
فرق ما اصلا ومفهوم كونها موجودة فى ظرف هو مفهوم كونها متجوهرة فى ذلك الظرف فان اراد بالحقيقة التصورية المتجوهرة
فى ظرف نفس الحقيقة المتجوهرة فى ظرف اعنى مرتبة المصداق الواقعى فهى الحقيقة التصورية الموجودة فى ذلك الظرف اعنى مرتبة
المصداق الواقعى لان الاول يستتبع ويستلزم الثانى فان ذلك فرع التغاير والتعدد والمصداق الواقعى واحد هى الحقيقة
المتجوهرة وهى الحقيقة الموجودة وان اراد بها هذا المفهوم الذهنى فى مرتبة الحكاية فهو المفهوم الذهنى للحقيقة الموجودة فى ذلك
الظرف فى مرتبة الحكاية بلا فرق ما اصلا لا ان الاول يستتبع ويستلزم الثانى فان ذلك فرع التغاير والتعدد وهذا المفهوم
واحد سواء عبر عنه بلفظ الحقيقة المتجوهرة او بلفظ الحقيقة الموجودة وان اراد بالحقيقة التصورية المتجوهرة المصداق الواقعى
وبقوله ان تكون موجودة فى ذلك الظرف مرتبة الحكاية فيكون هذا الحكاية عن ذلك وتعبيرا عنه فيكون الهلية البسيطة المسماة
بالمشهورية هى حكاية نفس الحقيقة المتجوهرة ولا يكون للهلية البسيطة التى سماها بالحقيقية معنى فان نفس ذلك المصداق
ليس حكاية ولا قضية فضلا عن ان يكون هلية وتلك الهلية البسيطة المسماة عنده بالمشهورية لا غير فلا معنى لقوله لكن
ينبغى ان لا يهمل فصل احدى المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منهما لئلا يضيع حقوق الاحكام المختلفة بحسب ذلك
فانه ان اراد انه لا ينبغى ان يهمل فرق ما بين مرتبة التقرر ومرتبة الموجودية وهو ان مرتبة التقرر اسم للمصداق المحكى عنه الواقعى
ومرتبة الموجودية عبارة عن الحكاية الذهنية ومرتبة التقرر سابقة على مرتبة الموجودية لسبق المحكى عنه على الحكاية فهذا مسلم
ولم يهمل وانما اهمل هذا الفرق من ظن مرتبة التقرر حكاية فليعرف من هو وان اراد انه لا ينبغى ان يهمل الفرق بين مرتبة
التقرر ومرتبة الموجودية بان يظن ان فى نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية مرتبتين احدهما سابقة على الاخرى
او يظن ان المرتبتين حكايتان ذهنيتان متفاصلتان احدهما سابقة على الاخرى فهذا من المهملات التى لا معنى لها
كما عرفت واما قوله ومطلب الهل البسيط متقدم على المركب فلا يصح على اطلاقه فانه قد صرح آنفا فيما نقلنا عنه ان

ای ان الحمر

ثبوت الجوهريات للذات مطلب الهل المركب و مطلب الهل البسيط ليس متقدما عليه عنده ايضا واما قوله ان عقود الهليات
البسيطة ليس مفادها ثبوت شيء للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفادها تجوهر حقيقة الموضوع او لا تجوهرها او كون الموضوع
في نفسه وانتقاره في نفسه فان اراد بمفادها مصداقها المحكي عنه فقد تحققت ان مصداق الهلية البسيطة نفس الذات
بما هي هي المسماة بالتقرر فان عنى بقوله بل مفادها تجوهر حقيقة الموضوع او لا تجوهرها او كون الموضوع في نفسه او انتقاره
في نفسه ان مفادها اي مصداقها نفس الذات او ليسيتها فهذا مسلم لكن لا يصح الترديد الذي ذكره بناء على زعمه ان
مصداق الهلية البسيطة الحقيقية مرتبة تجوهر الحقيقة او لا تجوهرها و مصداق الهلية البسيطة المشهورية مرتبة موجوديتها
او انتقارها فانا قد بينا انه ليس في مرتبة مصداق اي في نفس الامر مرتبتان والعجب انه قد اعترف نفسه في القبسات
بان صور الهليتين المذكورتين واحد بحسب المحكي عنه فكيف يسوغ الفرق بينهما بحسب المحكي عنه وان عنى ان مفادهما
مصداقها تجوهر الحقيقة او لا تجوهرها بالمعنى المصدري المنتزع او كون الموضوع في نفسه وانتقاره في نفسه بالمعنى المصدري
المنتزع فهذا باطل لان المعنى المصدري للتجوهر واللاتجوهر وللكون والانتقار ليس مصداقا للهليات البسيطة اصلا
بل مصداقها منشأ انتزاعها الواقعي ومع ذلك فلا يصح الترديد بين التجوهر والكون وبين اللاتجوهر والانتقار فان التجوهر
بالمعنى المصدري هو الكون بالمعنى المصدري واللاتجوهر بالمعنى المصدري هو الانتقار وان اراد بمفادها مفهوم الحكاية
الذهنية ومفهوم القضية المعقولة فلا شك في ان مفادها بهذا المعنى ثبوت التجوهر والموجود للموضوع ثبوتا رابطيا او سلبه واتحاد
الموضوع والمحمول او سلبه كيف ومفهوم القضية مطلقا اية قضية كانت ذلك ان اراد بالمفاد ما يقال له في عرف النحاة مضمون
الجملة حتى يكون معنى كلامه ان مضمون جملة الشيء متجوهر او ليس متجوهر التجوهره او لا تجوهره ومضمون جملة الشيء كائن او ليس
كائنا كونه او لا كونه فهذا مع ان ذكر امثال هذا الجزاف سخيف لغو في هذا المقام يمكن ان يقال مثله في الهليات المركبة
ايضا مثلا يقال مضمون جملة الجسم اسود اسودية الجسم لا ثبوت شيء للموضوع ولا اتحاد الموضوع والمحمول على ان هذا مما يابا
كلامه وقد استبان بما ذكرنا سخافة آخر ما قال فانه مبني على الفرق بين مفهوم التقرر وبين مفهوم الوجود وقد عرفت بطلانه
واما قوله وما يرام ليس الا الشيء المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف فهو حق قد انطقه الله تعالى به فهو اعتراف منه بان معنى
الهلية البسيطة التي سماها بالحقيقية والهلية البسيطة التي سماها بالمشهورية واحد بلا فرق وهو تحقق ذات الموصوف وكذا
قوله فاذن تحصيل ذات الموصوف من حيز الهليات البسيطة واما ما يشعر به كلامه من الفرق بين ليس اجتماع النقيضين
متقررا وبين ليس اجتماع النقيضين موجودا والفرق بين سلب التقرر وبين سلب الوجود فقد عرفت بطلانه والقيت
انه لا فرق بين القضيتين المذكورتين اصلا لا بحسب المصداق المحكي عنه ولا بحسب مفهوم الحكاية نعم في احدهما عبر المحمول

WWW.NAFSEISLAM.COM

بلفظ وفی الاخری عبر ذلک المحمول بعینہ بلفظ آخر وکذا الا فرق بین سلب التقرر وسلب الوجود الا ان المضاف الیہ فی
احدہما عبر بلفظ وذلک المضاف الیہ بعینہ فی الآخر عبر بلفظ آخر واما غیر ذلک فمما لا سبیل الی فہمہ فضلا عن اثباتہ فافہم
قولہ ہی متقدمۃ علی الموجودیۃ اعلم ان الوجود اما ان یکون من عوارض الماہیۃ فی نفس الامر اولا فعلی الاول یکون الماہیۃ
متصفۃ بہ والوجود عارضا لہا زائدا علیہا فی الواقع وعلی الثانی لا یکون کذلک انما یکون فی الواقع نفس الماہیۃ بما ہی
ہی لا امر یقوم بہا انضماما وانتزاعا ثم اذا حکی الذہن عنہا یکون حکایتہا ہی معنی الوجود والصیرورۃ والموجودیۃ والکون
فعلی التقدیر الاول یکون اثر الجاعل بالذات الاتصاف والخلط الواقعی الذی بین المہیۃ والوجود العارض لہا فی الواقع
ولا یکون اثرہ بالذات نفس الماہیۃ بما ہی ہی لان نفس الماہیۃ بما ہی ہی لا یکون مصداقا العارض زائد علیہا فلو قدر
علی ہذا التقدیر ان نفس الماہیۃ اثر الجاعل بالذات لا یکون نفس الماہیۃ المجعولۃ التی ہی اثر الجاعل بالذات مصداقا
للوجود والموجودیۃ والاتصاف بالوجود بذلک الجعل بل یحتاج اتصافہا بالوجود الی جعل آخر یکون اثرہ بالذات خلطہا
بالعارض الذی ہو الوجود لان نفس ذات المعروض بما ہی ہی لا یمکن ان یکون مصداقا للعارض وعلی التقدیر الثانی
یتعین القول بالجعل البسیط وعلی ہذا التقدیر لا یکون فی الواقع الا نفس الماہیۃ ویکون الوجود عبارۃ عن الحکایۃ الذہنیۃ
عنہا لا غیر فلا یکون للمہیۃ فی الواقع علی ہذا التقدیر مرتبتان احدہما مرتبۃ التقرر والاخری مرتبۃ الوجود فضلا عن ان
یکون احدہما مقدمۃ علی الاخری نعم یکون ہناک مرتبتان احدہما مرتبۃ المحکی عنہ وہی نفس الماہیۃ الواقعیۃ بما ہی ہی
المسماۃ بالتقرر والثانیۃ مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ وہی مرتبۃ الوجود والاولی متقدمۃ علی الاخری تقدم المحکی عنہ علی الحکایۃ
وعلی التقدیر الاول یکون للمہیۃ مرتبتان فی نفس الامر مع قطع النظر عن الحکایۃ الذہنیۃ احدہما مرتبۃ نفس المہیۃ
المعروضۃ للوجود فی نفس الامر والاخری مرتبۃ الوجود العارض لہا فی نفس الامر ویکون المرتبۃ الاولی متقدمۃ لا محالۃ
علی المرتبۃ الثانیۃ ضرورۃ تقدم المعروض علی العارض ویکون بازاء کل من تینک المرتبتین الواقعیتین حکایتان
ذہنیتان ہما مطلبان متمایزان احدہما حکایۃ عن مرتبۃ المعروض المتقدمۃ والاخری حکایۃ عن مرتبۃ العارض المتاخرۃ
فالقائلون بالجعل المؤلف لا محید لہم عن القول بکون الوجود عارضا للمہیۃ زائدا علیہا فی نفس الامر ولا عن القول
بکون مرتبۃ المہیۃ من حیث ہی ہی التی ہی معروضۃ للوجود متقدمۃ علی مرتبۃ العارض لہا فی نفس الامر وان کان یلزمہم
من حیث لا یشعرون ان یکون مرتبۃ خلط المہیۃ لعارضہا الذی ہو الوجود متقدمۃ علی مرتبۃ نفس الماہیۃ المعروضۃ لاجل
ان اثر الجاعل علی تقدیر القول بالجعل المؤلف اولا وبالذات ہو خلط الماہیۃ بالوجود ونفس المہیۃ بما ہی ہی
اثرلہ بالعرض وما بالذات متقدم علی ما بالعرض ولعلہم یلتزمون ذلک قائلین بان تقدم مرتبۃ العارض فی حکم المجعولیۃ

على مرتبة الماهية لاينافى تاخرها عنها باعتبار آخر وقد استوفينا هذا البحث فى مبحث الجعل حيث تكلمنا على ما اورد الناظرون
على استدلال بعض الاذكياء المتاخرين على حقيقة الجعل البسيط اذا عرفت هذا فاعلم ان سبق التقرر على الوجود على طريق
الجعل البسيط ان اريد به ان الوجود عارض للمهية فى نفس الامر وانه مسبوق بالتقرر ولو سبقا بالمهية فى الواقع فهذا باطل
فان الوجود ليس عارضا للمهية فى الواقع وليست الماهية مخلوطة به فى الواقع انما العقل لو كان المهية معروضة له فى
الواقع وليس كذلك على طريق الجعل البسيط ولو كان الوجود عارضا للمهية فى الواقع لم يكن سبيل الى القول بالجعل
البسيط وقد علمناك ان نسبة الوجود الى الماهية كنسبة الانسانية الى حقيقة الانسان فليست الانسانية عارضة لحقيقة الانسان
فى الواقع والا لم يكن حقيقة الانسان بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداقا للانسانية ثم بعد مرتبة نفس ذاتها تصير مصداقا
لها فلا يكون الانسان فى مرتبة نفس ذاته انسانا فكذلك الوجود لو كان زائدا على مهية الانسان عارضا لها فى الواقع
لم يكن مهية الانسان فى مرتبة ذاتها بما هى هى مصداقا للموجودية ثم تصير بعد مرتبة نفس ذاتها مصداقا للموجودية فاما
ان يزيد عليها او ينضاف اليها بعد مرتبة نفس ذاتها امر صيرها مصداقا للموجودية وهذا باطل لان التقرر الذى يقول
اصحاب الجعل البسيط انه اثر الجعل بالذات انما نفس المهية بما هى هى او زائد عليها فالكان زائدا عليها بطل القول بالجعل
البسيط اذ على هذا التقدير لا يكون نفس الماهية اثر الجعل بل يكون اثر الجعل بالذات اتصاف الماهية بالتقرر الذى
هو زائد عليها والكان نفس المهية فالقول بان نفس الماهية بما هى هى ليست مصداقا للوجود قول بان التقرر ليس
مصداقا للوجود ثم المهية بعد مرتبة التقرر يكون مصداقا للوجود بانضياف صفة اليها هى الوجود فيكون عروض تلك الصفة
للمهية بعد مرتبة تقررها محتاجا الى جاعل يجعل الماهية بعد تقررها متصفة بتلك الصفة فيبطل القول بالجعل البسيط ويلزم
ارتكاب القول بجعلين جعل يكون اثره بالذات نفس تقرر الماهية وجعل مؤلف يكون اثره بالذات جعل المهية بعد تقررها
متصفة بصفة زائدة عليها عارضة لها فى الوجود ولبطلان ذلك اظهر من ان يخفى واما ان لا يزيد عليها ولا ينضاف اليها امر
آخر يصيرها مصداقا للموجودية فكون المهية مصداقا للوجود بعد مرتبة نفسها التى هى التقرر وعدم كونها مصداقا للوجود فى تلك
المرتبة مع انه لم يزد عليها بعد تلك المرتبة امر ما ترجيح بلا مرجح وان اريد بسبق التقرر على الوجود على طريق الجعل البسيط انه
ليس فى نفس الامر والواقع مع قطع النظر عن حكاية الذهن وانتزاعه الا نفس المهية وهى المسماة بالتقرر ثم العقل ينتزع
منها معنى الصيرورة والكون فهذه الحكاية الذهنية هى المسماة بالوجود فالتقرر هو مرتبة المحكى عنه والوجود هو مرتبة الحكاية
وسبق التقرر على الوجود سبق المحكى عنه على الحكاية فهذا معقول الحكيم به الجعل البسيط لكن لما كان الوجود عبارة عن حكاية
التقرر فاذا كان التقرر مجهولا فلا سبيل الى السوال عنه الا بان يحكى عنه بالموجودية ولا الى الجواب عن السوال عنه الا

بان یحکی عنه بالموجودیة فاذا کان تقرر مهیة العنقاء مجهولا ویسئل عنه فلابد ان یاتی السائل عنه بما هو حکایة التقرر فیقول
هل هی موجودة او یتلفظ بلفظ آخر یکون معناه معنی هل هی موجودة اذ لابد فی السؤال من تصور مفهوم التقرر ومفهوم التقرر
المتصور للذهن هو الوجود فیکون هذا السؤال هو السؤال بالهل البسیط المشهوری ویکون الجواب عنه بالهلیة البسیطة المشهوریة
ومنشاء الغلط الذی وقع فیه من ابتدع القول بالهلیة البسیطة الحقیقیة انه لم یتفطن بان مرتبة التقرر هی المحکی عنها بالهلیة البسیطة
المشهوریة فظن تلک المرتبة المحکی عنها مرتبة حکایة وسماها بالهلیة البسیطة الحقیقیة وهذه آفة قلة التدبر ولنرد ما حققنا ایضاحا لتزید
هذا الظن عند من رزق الفهم انقضاضا فنقول لا یرتاب فی ان المهیات الحقیقیة کحقیقة الانسان مثلا متحققة فی نفس الامر مع قطع
النظر عن ملاحظة الذهن وحکایته فاما ان یکون فی الواقع شیئان احدهما الحقیقة الانسانیة مثلا والثانی وجودها العارض لها
وهذا باطل لانه لو کان الوجود عارضا لها فی الواقع کانت المهیة مصداقا للموجودیة قبل عروض الوجود لها والا کانت فی المرتبة
السابقة علی مرتبة عروض الوجود لاشیئا محضا فکیف تکون معروضة للوجود واذا کانت المهیة قبل عروض الوجود مصداقا
للموجودیة یکون عروض الوجود لها لغوا ولا یکون ذلک العارض الذی فرض انه وجود وجودا بل شیئا آخر وصاحب الافق المبین
والشارح وهما من الذین یدعون القول بالجعل البسیط لا یذهبون الی ان المتحقق فی الواقع مع قطع النظر عن الحکایة الذهنیة
شیئان المهیة والوجود العارض لها فانهم متفقون علی بطلان هذا الشق واما ان یکون المتحقق فی الواقع شیئا واحدا هی نفس المهیة
ویکون الوجود عبارة عما ینتزع منها العقل من معنی الکون والصیرورة فح لا یکون فی الواقع الا نفس الماهیة وهی المسماة بالتقرر
ولا یکون الوجود فی الواقع فلیس فی نفس الامر ای فی مرتبة المصداق المحکی عنه مرتبتان احدهما مرتبة التقرر والثانیة مرتبة
الوجود وانما یکون فی الواقع المحکی عنه مرتبة واحدة هی المسماة بالتقرر ویکون الوجود عبارة عن الحکایة الذهنیة لتلک المرتبة ونظیر
ذلک ان الثوب الاسود اذا وجد فی الخارج وحکی الذهن عنه بانه اسود فهناک مصداق محکی عنه هو الثوب الموجود فی الخارج الذی فیه حل السواد فی
الخارج وحکایة ذهنیة هی ما فی الذهن من صور الثوب والاسود والنسبة الرابطة وهذه الحکایة هی القضیة الهلیة المرکبة واما الثوب الاسود الموجود فی الخارج
فلیس بقضیة ولا هلیة مرکبة وانما هو مصداق الهلیة المرکبة فکذلک اذا تقررت المهیة کحقیقة الانسان مثلا فی نفس الامر وحکی الذهن بانها متقررة او کائنة
او موجودة فهناک مصداق محکی عنه هی نفس تلک المهیة بما هی هی بلا زیادة امر علیها وحکایة ذهنیة هی ما فی الذهن من صور
تلک المهیة والمتقرر والموجود والنسبة الرابطة وهذه الحکایة هی القضیة الهلیة البسیطة المشهوریة واما نفس الماهیة التی هی مصداقها
فلیست بقضیة ولا هلیة بسیطة اصلا ولا تغایر بین قولنا المهیة متقررة وبین قولنا المهیة موجودة الا فی اللفظ لان الوجود عبارة عن حکایة ذلک المصداق
الذی هو نفس المهیة سواء عبر عن تلک الحکایة بلفظ الوجود او بلفظ التقرر او بلفظ الصیرورة او بلفظ الکون او بلفظ آخر فان
کثرة الالفاظ المعبرة لا یجعل المعنی المعبر عنه کثیرا فالمعقول من تقدم التقرر الذی هو اسم لنفس المهیة الواقعیة بما هی هی

www.NafseIslam.com

على الوجود الذي هو عبارة عن حكايتها الذهنية هو تقدم المحكي عنه على الحكاية فليس هناك مصداقان يكون احدهما محكيا عنه للقضية الهلية البسيطة الحقيقية والآخر مصداقا للقضية الهلية البسيطة المشهورية والحكايتان يكون احدهما هلية بسيطة حقيقية والاخرى هلية بسيطة مشهورية ويكون احدهما حكاية عن مرتبة والاخرى حكاية عن مرتبة اخرى ولو كان للمهية في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية مرتبتان احدهما مرتبة التقرر والاخرى مرتبة الوجود ويكون مرتبة التقرر سابقة على مرتبة الوجود فاما ان يكون مرتبة التقرر منشأ لانتزاع معنى الكون والثبوت اولا تكون كذلك فعلى الثاني يكون تلك المرتبة لاشيئا محضا فلا تكون مرتبة في نفس الامر وعلى الاول فاما ان يكون مرتبة الوجود ايضا منشأ لانتزاع معنى الكون والثبوت فلا يكون في نفس الامر الا مرتبة واحدة سواء سميت بمرتبة التقرر او بمرتبة الوجود او باسم آخر ولا يكون هناك مرتبتان متغايرتان احدهما سابقة على الاخرى واما ان لا يكون مرتبة الوجود منشأ لانتزاع معنى الكون والثبوت فلا يكون تلك المرتبة بالحقيقة مرتبة الوجود بل مرتبة اخرى اذ مرتبة الوجود هي مصداق الكون والثبوت لاغير فقد تحقق ان مرتبة الوجود هي مرتبة حكاية الذهن لاغير وقد ظهر بما ذكرنا ان ما قال الشارح في الحاشية المعلقة على قوله على ما يحكم به الجعل البسيط او تحصيل هذه المرتبة المتقدمة على الموجودية من فروع الجعل البسيط واما عند القائلين بالجعل المؤلف فلعل بين المرتبتين تلازما ومعية بالذات كما لا يظهر بالتامل انتهى ناش من عدم التامل وهذا ايضا من تعليم معلمه حيث قال في الافق المبين سبق فعلية الماهية على الوجود انما يستقيم على تلك المحجة فيقال صار الانسان فوجد لست اقول صار الانسان انسانا او شيئا آخر فوجد بل صدر نفس الانسان وفاض قوامه فوجد واما الذين لا يثبتون الجعل البسيط فلعل القول بالمساوقة اصح لانظارهم لكن تأخر اللواحق المنضمة والانتزاعات اللاحقة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوام الماهية كاد يكون من الفطريات انتهى انت تعلم انه معترف بان الوجود نفس الصيرورة كما سبق حيث نقلنا كلامه فقوله صار الانسان فوجد هو القول بانه وجد الانسان فوجد ولا يستصح هذا الا من خرج عن الانسانية واما قوله لست اقول صار الانسان انسانا او شيئا آخر فوجد فهو ايضا سخيف على رأيه لان الانسان اذا صدر وفاض قوامه بعد ما لم يكن صار في مرتبة قوامه انسانا ومصداقا لنفسه وحين لم يكن ما كان انسانا ولا مصداقا لنفسه ضرورة ان المعدوم ليس شيئا اصلا فهو مصداق لنفسه في مرتبة قوامه فمصداق صار الانسان وصار الانسان انسانا واحد وليس هو عنده في مرتبة قوامه مصداقا للوجود والا فلا معنى لقوله بل صدر الانسان وفاض قوامه اذ لو كان في مرتبة القوام مصداقا للوجود كان صدر الانسان وفاض قوامه هو بعينه وجد الانسان فلا يكون وجد الانسان متأخرا عن صدر الانسان وفاض قوامه فلا يصح تخلل الفاء بينهما ويبطل سبق فعلية المهية على الوجود واذا كان الانسان في مرتبة القوام مصداقا لنفسه وذاتياته ولم يكن مصداقا للوجود صح ان يقال صار الانسان انسانا او حيوانا او ناطقا مثلا فوجد فلا معنى لنفي ذلك اما قوله بل صدر نفس الانسان وفاض قوامه فوجد فظاهر ان

معناه ان الانسان في مرتبة صدوره وقوامه ليس مصداقا للموجودية وانما يصير مصداقا للموجودية بعد تلك المرتبة فهذا باطل فانه
لو لم يكن في مرتبة صدوره وقوامه مصداقا للموجودية فاما ان يزيد عليه بعد تلك المرتبة في نفس الامر عارض يقوم به فيكون الوجود
عبارة عن ذلك العارض والموجودية عبارة عن المعروضية لهذا العارض وهذا مع كونه باطلا بما ذكرنا من البيانات القاطعة
مما يعترف ببطلانه صاحب الافق المبين ايضا حيث قال انه ليس في ظرف الوجود الا نفس المهية ثم العقل بضرب من التحليل
ينتزع منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها به ويحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم نفس المهية بحسب ذلك
الظرف لا امر زائد يقوم بها فيصح الحمل انتهى وقال ايضا الوجود المطلق معنى مصدري لا يؤخذ من مبدء للمحمول قائم بالموضوع انضماما او
انتزاعا بل من نفس ذات الموضوع المجعولة بجعل الجاعل اياها انتهى وقال ايضا المقصود بالوجود صيرورة الماهية وموجوديتها
المأخوذة من نفس المهية المتقررة لا معنى يلحق المهية فيشتق منه الموجود ويحمل عليها كما يكون في السواد والاسود كما ان الانسانية
مفهوم ماخوذ من نفس ذات الانسان لا امر يقترن بالانسان انتهى فهذه المقالات نصوص على ان الوجود ليس امرا يعرض المهية
ويقوم بها في نفس الامر وانما هو اعتباري عقلي وحكاية ذهنية فهذا الشق يعترف هذا القائل ببطلانه او لا يزيد عليه بعد تلك المرتبة
في نفس الامر عارض يقوم به فمع عدم كونه مصداقا للوجود في تلك المرتبة وصيرورته مصداقا للوجود بعد تلك المرتبة مع عدم زيادة
امر ما ترجيح بلا مرجح فيكون مستحيلا باطلا وان كان معناه ان الانسان لو اذا صدر وفاض قوامه وان كان مصداقا للموجودية في تلك المرتبة في
الواقع لكن انتزاع الذهن معنى الوجود عنه متاخر عن تلك المرتبة فهذا صحيح لان الحكاية الذهنية متاخرة عن المحكي عنه والانتزاع متاخر
عن المنتزع لكن تاخر انتزاع الذهن معنى الموجودية عن الماهية الموجودة في نفس الامر لا يمكن ان ينكره الذين لا يؤمنون بالجعل البسيط
ايضا ومن الذي يمكنه انكار تاخر انتزاع الحكاية الذهنية عن المحكي عنه بل كل حكاية اية حكاية كانت اذا انتزعت من المحكي عنه الواقعي
كان انتزاعها الذهني متاخرا عن المحكي عنه الواقعي حتى ان الحكاية الذهنية لكون الجسم اسود عن الجسم الاسود متاخرة عن تحقق
الجسم الاسود في الواقع ولا اختصاص لتاخر الحكاية الذهنية عن المحكي عنه الواقعي بمذهب الجعل البسيط وهذا القائل جعل سبق
فعلية الماهية على الوجود من فروع الجعل البسيط وقال ان سبق فعلية الماهية انما يستقيم على تلك المحجة ثم قوله هذا لا يمكن حمله على
هذا المعنى ايضا اذ ليس معنى قوله هو ان انتزاع الذهن معنى الوجود من الماهية المتقررة الواقعية ليس ضروريا فيجوز ان لا ينتزع
الذهن معنى الوجود من المهية المتقررة اصلا بان لا يلتفت اليها الذهن ولا يحكي عنها بالموجودية وان كان معناه ان الانسان
اذا صدر وفاض قوامه كان صحة انتزاع معنى الوجود متاخرة عن تلك فهذا ايضا باطل لان الانسان مثلا اذا صدر وفاض من
قوامه فهو في مرتبة صدوره وقوامه مصحح لانتزاع معنى الوجود لان مصداق الوجود نفس ذاته بما هي هي فلا يمكن ان يقال انه
في مرتبة صدوره وقوامه ليس مصححا لانتزاع معنى الوجود ثم بعد تلك المرتبة يصير مصححا لانتزاع معنى الوجود لانه لو كان كذلك

كان الوجود صفة عارضة له في نفس الامر فيبطل ما قال في ما نقلنا عنه آنفا انه ليس في ظرف الوجود الا نفس الماهية الى آخر ما قال و
ان الوجود المطلق معنى مصدري لا يؤخذ من مبدء للمحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا وانه ماخوذ من نفس المهية كما ان
الانسانية مفهوم ماخوذ من نفس ذات الانسان لا لامر يقترن بالانسان على انا ابطلنا ذلك مرارا وان كان مراده ان مفهوم
صحة انتزاع معنى الوجود اي هذا المفهوم الانتزاعي الاعتباري متاخر عن تلك المرتبة فظاهر ان هذا ليس معنى فوجدوان
هذا يستقيم على طريق الجعل المؤلف ايضا واما قوله واما الذين لا يؤمنون بالجعل البسيط فلعل القول بالمساوقة اصح لانظارهم
فان اراد فيه بالمساوقة التلازم والمعية بالذات كما فهمه الشارح وصرح به في الحاشية ويدل عليه استدراك هذا القائل بقوله لكن
تاخر اللواحق المنضمة والانتزاعات اللاحقة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوام المهية كاد يكون من الفطريات فاما ان يريد
ان القول بالمساوقة مما يقول به اصحاب الجعل المؤلف وانه مما يفضي اليه انظارهم فهذا باطل لان اصحاب الجعل المؤلف
يقولون بان اثر الجعل بالذات خلط المهية بالوجود ونفس المهية اثر له بالعرض وما بالذات سابق على ما بالعرض فاين المعية
بالذات واما ان يريد ان القول بالمساوقة اصح لانظارهم وان لم يكونوا قائلين به فهذا ايضا باطل لان القول بالجعل
المؤلف مفض الى القول بتقدم خلط المهية بالوجود بالذات على فعلية الماهية لان خلط المهية بالوجود اثر الجعل المؤلف بالذات
وفعلية المهية اثر له بالعرض وما بالذات سابق على ما بالعرض وان كان القول بسبق الخلط بالوجود على المهية باطلا في نفسه و
ان اراد بالمساوقة معنى آخر فليتصور حتى ينظر فيه على ان كلامه لا يلائم ان يراد بها معنى آخر كما لا يخفى واما قوله لكن تاخر اللواحق
المنضمة والانتزاعات اللاحقة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوام المهية كاد يكون من الفطريات فان اراد به الزام القائلين
بالجعل المؤلف الذاهبين الى كون الوجود من العوارض الزائدة على نفس المهية فهذا الالزام صحيح لان من يذهب الى كون الوجود
عارضا للمهية يلزمه ان يقول بتاخره عن المهية ضرورة تاخر العارض عن المعروض سواء كان العارض انضماميا او انتزاعيا لكن لا
يستقيم القول بتاخر الوجود عن مرتبة قوام المهية على طريق الجعل البسيط فان الوجود على طريق الجعل البسيط لا يمكن ان يكون من
عوارض المهية كما بينا مرارا بل نسبة الوجود الى المهية على طريق الجعل البسيط نسبة الانسانية
الى الانسان فليس الوجود على هذا الطريق من العوارض المنضمة والانتزاعات اللاحقة والاعتبارات
العارضة وان اراد به اثبات ما فرعه على القول بالجعل البسيط من ان سبق فعلية المهية على الوجود انما يستقيم على طريق الجعل البسيط فهذا
هذا كيف الوجود على طريق الجعل البسيط ليس من اللواحق المنضمة ولا من الانتزاعات اللاحقة ولا من الاعتبارات العارضة بل
هو عبارة عن حكاية نفس المهية لمصداق نفس الماهية فلا معنى لتاخره عن الماهية كما عرفت فتحقق بما ذكرنا ان القول بتقدم
مرتبة التقرر على مرتبة الوجود مبني على عدم فهم معنى مرتبة التقرر ومرتبة الوجود وصاحب الافق المبين لم يتيسر له فهم معنى مرتبة

فمصداق

المنکر ایضا فانه قال فی الافق المبین بعد ما ذکر ان الوجود المطلق معنی مصدری لا یؤخذ من سنخ المحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا و
او دریت ان حقیقته ان موضوعه فی الاعیان لا غیر فاعلمن ان مرتبة ذات موضوعه فی العین او فی الذهن اصطلح علی التعبیر عنها بالفعلیة
الماهیة ووضع لها اسم هو تقرر الذات وحیثیة هذا المفهوم المصدری المنتزع یسمی بالوجود ویعبر عنه بالموجودیة فان تقرر الماهیة وفعلیتها وان لم
ینسلخ عن اقتران الوجود الا فی اعتبار العقل الا انها مستتبعة للموجودیة والموجودیة مسبوقة بها وفعلیة تقرر الماهیة بجعل الجاعل مصحح
انتزاع الموجودیة بالفعل ومناط صدق حمل الوجود انتهی وهذا الکلام لیس تحته معنی فان مرتبة ذات موضوع الوجود فی العین او
فی الذهن اما ان یکون عبارة عن نفس ذاته بلا زیادة امر علیها اصلا او یکون عبارة عن ذاته مع امر زائد علیها فعلی الثانی یکون اثر
الجعل البسیط المعبر عنه بفعلیة الماهیة المسمی باسم تقرر الذات هو الذات مع ذلک الامر الزائد فیبطل القول بالجعل البسیط ویکون هذا قولا بالجعل
المؤلف وعلی الاول فاما ان یکون معنی اقتران الوجود بها ان الوجود تقترن بها بعد مرتبة نفس ذاتها بعدیة فعلیة ذاتیة غیر انفکاکیة
فهذا باطل لان الوجود حکایة عن نفس الذات وتعبیر ذهنی عنها ولیس امر یقترن بالذات وهذا القائل یعترف بهذا حیث یقول ان حقیقته
هو ان موضوعه فی الاعیان ولیس مأخوذا من سنخ المحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا وانه لیس معنی یلحق الماهیة فیشتق منه الموجود
کما ان الانسانیة مفهوم مأخوذ من نفس الذات لا امر یقترن بالانسان واما ان یکون معنی اقتران الوجود بها ان التقرر والفعلیة مصداق
الوجود ومصحح لانتزاعه ومطابق للحکایة به فلا معنی لقوله وان لم ینسلخ عن اقتران الوجود الا فی اعتبار العقل فان التقرر والفعلیة لا ینسلخ عن مصداقیة
الوجود وتصحیح انتزاعه فی اعتبار العقل ایضا وهل هذا الا کان یقال حقیقة الانسان لا تنسلخ عن اقتران الانسانیة ومصداقیتها الا فی اعتبار
العقل ایضا لا معنی لقوله الا انها مستتبعة للموجودیة والموجودیة مسبوقة بها فانه ان اراد بان التقرر والفعلیة مستتبعة لمصداق الموجودیة ومصداق
الموجودیة مسبوق بها فهذا باطل فان الفعلیة نفس مصداق الموجودیة فلا معنی لکونها مستتبعة لمصداق الموجودیة وکون مصداق الموجودیة
مسبوقا بها فان استتباع الشیء لنفسه وکون الشیء مسبوقا بنفسه غیر معقول وان اراد ان الحکایة الذهنیة بان الماهیة موجودة مسبوقة بالفعلیة
والفعلیة مستتبعة لهذه الحکایة الذهنیة فهذا معقول لکن الموجودیة لیست عبارة عن الحکایة الذهنیة بان الماهیة موجودة ولا اختصاص
لهذا الاستتباع وهذه المسبوقیة بالفعلیة والموجودیة ولا بالقول بالجعل البسیط بل هو مطرد فی کل محکی عنه وحکایته فان کون الجسم اسود مثلا
فی الواقع مستتبع للحکایة الذهنیة بان الجسم اسود وهذه الحکایة الذهنیة مسبوقة به وایضا من الجائز انسلاخ تقرر الماهیة وفعلیتها عن الحکایة الذهنیة
بانها موجودة اذ یجوز ان لا یحکی الذهن عن جهة متقررة بانها موجودة بل ان لا یلتفت الذهن الیها اصلا ثم قوله وفعلیة تقرر الماهیة
بجعل الجاعل مصحح انتزاع الموجودیة بالفعل ومناط صدق حمل الوجود نص علی ان مصداق الموجودیة وحمل الوجود لیس زائدا علی
الفعلیة والتقرر فلا معنی لکون الفعلیة مستتبعة للموجودیة وکون الموجودیة مسبوقة وهل هذا الا کان یقال ذات الانسان مستتبعة
للانسانیة والانسانیة مسبوقة بها وهو من العجائب ثم قال فی الحاشیة المعلقة علی قوله وفعلیة تقرر الماهیة بجعل الجاعل مصحح انتزاع

الموجودية بالفعل ومناط صدق الوجود وهو قوله واما في القيوم الواجب بالذات فمعيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل
الوجود هو نفس الحقيقة المقدسة بنفس الذات وسبيل نسبة الموجودية المصدرية الى نفس الحقيقة المقدسة سبيل نسبة الانسانية الى نفس ذات
الانسان مثلا وكون المعنى المصدري متاخرا عن مرتبة نفس الذات لا يصادم كون مفهوم المحمول وهو الموجود منحفظا في تلك المرتبة كما ان
المعنى المصدري الانتزاعي الذي هو الانسانية متاخر عن نفس الذات ومفهوم المحمول الذي هو الانسان او الحيوان محفوظ في مرتبة الماهية
من حيث هي هي لان العقل يحكم ان الانسانية المنتزعة آخرا ليس مطابقها وما ينتزع هي منه الا نفس ذات الانسان وبالجملة مهما كان
مطابق المعنى المصدري المنتزع آخرا نفس جوهر ذات الموضوع بذاته كان مفهوم المحمول الماخوذ من ذلك المعنى منحفظا مع الموضوع في مرتبة
جوهر ذاته بذاته وان لم يكن ذلك المعنى في تلك المرتبة بل يكون منتزعا آخرا لكن من نفس الذات فحسب انتهى وهذه الفاظه لم نقصد
عن فهم مودية فان ما قال يدل على انه لفرق بين الذات الواجبة والذات الممكنة بان معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق
حمل الموجود نفس الحقيقة الواجبة المقدسة بنفس الذات ونسبة الموجودية المصدرية الى نفس الحقيقة الواجبة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات
الانسان بخلاف الذات الممكنة وعلى انه لفرق بين الموجودية وبين مفهوم الموجود بكون الموجودية متاخرة عن الذات وكون مفهوم الموجود
منحفظا في مرتبة الذات وكلا الفرقين مما لا يتعقل اما الفرق بين الذات الواجبة المقدسة والذات الممكنة بما زعم فلان الفرق بين الذات
الواجبة المقدسة والذات الممكنة هو ان لا ذات للممكن بلا جعل جاعل بخلاف الذات الواجبة لا ان مصداق حمل الموجود على الذات
الواجبة نفس الذات ومصداق حمله على الذات الممكنة ذاتها مع امر زائد واما الحيثية التعليلية فخارجة عن المصداق ونسبة الموجودية الى
الذات الممكنة المفيضة نسبة الانسانية الى ذات الانسان وهذا القائل معترف بذلك كما سبق نقله وقد استوفينا الكلام في ذلك في
فواتح مبحث الجعل واما الفرق بين الموجودية ومفهوم الموجود بما ذكر فلان مفهوم الموجودية ومفهوم الموجود كليهما مفهومان انتزاعيان
منشا انتزاعهما نفس الذات الواجبة المقدسة او نفس الذات الممكنة بلا امر زائد والمفهومات الانتزاعية لها نحوان من التقرر الاول تقرر
منشا انتزاعها والثاني تقررها في الذهن بعد الانتزاع فتقررهما بالنحو الاول هو نفس تقرر الذات فلا شئ منهما بهذا النحو من التقرر
متاخر عن نفس الذات ففي هذا النحو من التقرر كما ان مفهوم الموجود منحفظ في مرتبة الذات كذلك مفهوم الموجودية منحفظ في مرتبة الذات وتقرر
هما بالنحو الثاني متاخر عن الذات تاخر الحكاية عن المحكي عنه والانتزاعي عن منشا الانتزاع فكما ان انتزاع مفهوم الموجودية وتقررها
في الذهن بعد الانتزاع متاخر عن الذات كذلك انتزاع مفهوم الموجود وتحققه في الذهن بعد الانتزاع متاخر عن الذات فلا معنى
للفرق بين الوجود ومفهوم الموجود بكون الوجود متاخرا عن الذات وكون مفهوم الموجود منحفظا في مرتبة الذات وكون نسبة الموجودية
المصدرية الى الذات الواجبة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات الانسان مع انه لا يصح على رايه لان الوجود عنده مشترك معنى بين
جميع الموجودات والحقيقة الواجبة المقدسة عنده مباينة للممكنات مباينة بالذات فلو كان نسبة الوجود الى الحقيقة المقدسة نسبة الانسانية

WWW.NAFSEISLAM.COM

الى ذات الانسان كان اشتراك الوجود بين الكل كاشفا عن انبساط الحقيقة المقدسة على الكل كما هو مذهب الصوفية وهذا القائل
بمعزل عن تصوره وتخييله فضلا عن التصديق به وتحصيله لا يجدي في الفرق بين الموجودية ومفهوم الموجود بما زعم شيئا فانه كما ان
الانسانية بوجودها الذهني الانتزاعي متاخرة عن نفس ذات الانسان وتقررها الذي هو نفس ذات الانسان غير متاخرة عنها كذلك مفهوم
الانسان بوجوده الذهني الانتزاعي الظلي متاخر عن نفس ذات الانسان وتقررها الذي هو نفس تقرر ذات الانسان غير متاخر عنها كما
بعينها في الموجودية ومفهوم الموجود بعينه وحال الموجودية ومفهوم الموجود بالقياس الى الذات الحقة الواجبة في ان تقررهما الواقعي
نفس الذات وتحققهما في الذهن بعد الانتزاع متاخر عنها كحال الموجودية ومفهوم الموجود بالقياس الى الذات الممكنة في ان تقررهما
الواقعي نفس الذات الممكنة بلا زيادة امر وتحققهما في الذهن بعد الانتزاع متاخر عنها وانما الفرق هو ان لا ذات للممكن بلا جعل الجاعل
بخلاف الواجب عز مجده ومن العجائب العجيبة ما قال في القبسات من ان الممكن بالذات شاكلة امكانه الذاتي صدق سلب تقرره
ووجوده بحسب نفس ذاته المرسلة من حيث هي هي حين ما هو متقرر الذات حاصل الوجود بالفعل في متن الاعيان وحاق الواقع من تلقاء
الجاعل والامكان الذاتي حقيقة هلاك الذات المتقررة الموجودة بالفعل وبطلانها وليسيتها في مرتبة نفسها المرسلة من حيث هي هي ولذا كان
هو بالقوة اشبه منه بالعدم والجاعل المفيض بفعل تقرر الذات المعلولة ووجودها فيخرجها من الليس الى الايس في متن الواقع وحاق
نفس الامر لا في مرتبة نفسها من حيث هي هي والا كانت هي ايضا من مراتب نفس الامر لا من متعلقات الاوهام فان ذلك من
الممتنعات بالذات ويستحيل ان تصح بتاثير الجاعل انتهى وهذا الكلام صريح في ان التقرر عنده من العوارض الزائدة على الماهية المتاخرة
عن مرتبة نفسها كما هي هي في نفس الامر كالسواد وان للماهية في نفس الامر مرتبة بحسبها يصدق سلب التقرر والوجود عنها والفاعل المفيض
يفعل ذلك العارض الذي يصدق سلبه عن الماهية من حيث هي هي في نفس الامر ولا يفعل ذلك العارض في مرتبة نفسها فان كون العارض
في مرتبة ذات المعروض من حيث هي هي من الممتنعات بالذات فيستحيل ان تصح بتاثير الفاعل اذ تاثير الفاعل انما يكون في الممكنات
بالذات ولو كان هذا حال التقرر فيكون حال الوجود المسبوق بالتقرر عنده هذه الحال بالطريق الاولى وانت تعلم ان هذا هذيان لا يحتاج
معنى فانه لو صدق سلب التقرر والوجود عن الماهية الممكنة المرسلة من حيث هي هي حين ما هي متقررة الذات حاصلة الوجود بالفعل في
متن الاعيان وحاق الواقع من تلقاء الجاعل كما زعم فاما هي في مرتبة ذاتها المرسلة من حيث هي هي التي يصدق سلب التقرر والوجود
عنها بحسب تلك المرتبة ذات او لا وعلى الثاني يصدق سلب نفسها عنها وسلب ذاتياتها عنها بحسب تلك المرتبة فلا يكون مرتبة
نفسها من حيث هي هي من مراتب ذاتها في نفس الامر وهذا القائل معترف بان الماهية من حيث هي ليست الا هي وليس لها من
تلك الحيثية الا جوهرياتها وعلى الاول هي في تلك المرتبة مصداق التقرر والوجود اذ مصداق التقرر والوجود هي نفس الذات من حيث
هي هي بلا امر يقوم بها انضماما او انتزاعا كما يعترف به غير مرة وايضا فتقرر الذات المعلولة الذي يفعله الجاعل المفيض لا في مرتبة

نفسها من حيث هي هي يكون لا محالة ناعما على نفس ذاتها فقد بطل القول بالجعل البسيط والزم القول بالجعل المؤلف مع زيادة
فظاعة هي بكاب القول بان للممكن ذاتا قبل افاضة الجاعل ثم انه اعترف بان نسبة الوجود الى الماهية الممكنة كنسبة الانسانية الى
ذات الانسان وبان الوجود ليس امرا يقترن ويلحق الماهية فيشتق منه الموجود كما ان الانسانية مفهوم ماخوذ من نفس الذات لا امر
يقترن بالانسان وفي هذا الكلام تعدى حتى زعم ان التقرر والوجود كليهما يصدق سلبهما عن الماهية من حيث هي هي فعلى ما
زعم يصدق سلب الانسانية ايضا عن ماهية الانسان من حيث هي هي وتجويز ذلك خروج عن الانسانية ثم لا يخفى ان اتمام مرتبة
الذات الممكنة من حيث هي هي التي يزعم انها من حيث هي هي ليست الا هي وليس لها من تلك الحيثية الا جوهرياتها وان
الجاعل المفيض يفعل تقررها بعد تلك المرتبة اما ذات قبل ان يفعل الجاعل المفيض تقررها فهذا اقول بثبوت الذوات الممكنة
قبل الجعل كما يعزى الى المعتزلة بل قول بوجوب الذوات الممكنة او ذات بجعل الجاعل معنى التقرر الذي يفعله الجاعل
فلا يصدق سلبه عنها على ان بطلان ما زعم اظهر من ان يتجشم له بيان وما ذكر من ان الممكن بالذات شاكلة امكانه الذاتي
صدق سلب تقرره ووجوده بحسب نفس ذاته المرسلة من حيث هي هي حين ما هو متقرر الذات حاصل الوجود في متن الاعيان
وحاق الواقع من تلقاء الجاعل ان اراد به ان التقرر والوجود من عوارض ذاته المرسلة من حيث هي هي فيصدق سلبهما عنها
بحسب نفسها المرسلة من حيث هي هي كما يصدق سلب السواد والبياض وغيرهما من العوارض عن الذات المعروضة
لها من حيث نفسها المرسلة من حيث هي هي فهذا باطل فان التقرر والوجود بحسب المصداق نفس ذاتها المرسلة من حيث هي
هي فلا يصدق سلبهما عنها من حيث هي هي كما لا يصدق سلب نفسها وذاتياتها عن نفسها من حيث هي هي ولا محال للتوهم كونهما
من العوارض على مذهب الجعل البسيط فليس ما ذكر شاكلة الامكان الذاتي وانما شاكلة الامكان الذاتي جواز ليسية نفس
الذات الممكنة او لا ذات للممكن بلا جعل الجاعل لا ان لها ذاتا هي مصداق نفسها وذاتياتها في مرتبة نفسها من حيث هي هي ويصدق
سلب التقرر والوجود بحسب تلك المرتبة فان هذا ظاهر البطلان كما عرفت وان اراد ان شاكلة امكانه الذاتي جواز ليسية ذاتها
في حين تقررها او تقررها ليس واجبا بالذات فهذا صحيح لكن لا يلزم منه ما زعم من صدق سلب التقرر والوجود عن مرتبة ذاتها
المرسلة من حيث هي هي وانما يستقيم لو كان التقرر والوجود من عوارضها ولا سبيل على ذلك على تقدير القول بالجعل البسيط ثم انه
قال في القبسات وبعض لعلك تكون بالعتى اليك من الضوابط القوانين منتميا الى مذهب العقل الصراح مستيقنا ان مرتبة
التقرر والفعلية متقدمة على مرتبة الوجود بمفهومه المصدري الذي لا يتكثر الا بتكثر الموضوعات ولا يتصور له فرد سوى الحصة
ولا يتخصص الا بالاضافة لا قبلها فاصحح صار الانسان فوجدت اقول صار الانسان انسانا فصار موجودا على سبيل الصيرورة
الائتلافية المستدعية بمفهومها صائرا ومصيرا اليه بل اقول صار الانسان على شاكلة الصيرورة البسيطة الغير المستدعية

بحسب المفهوم الاصار فقط اى تجوهر جوهر ذاته وتقرر سنخ حقيقته فوجد اى انتزعت منه الموجودية المصدرية لانها اول ما ينتزع من الذات المتجوهرة والحقيقة المتقررة من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة اذ ليس يحكى بها الا عن نفس الذات الواقع جوهرها فى ظرف الموجودية فمرتبة الموجودية المنتزعة المتاخرة حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة وتابعة لنفس تلك المرتبة استتبعة اياها وتلك كون الوجود بمعنى الموجودية المصدرية عارضا من عوارض المهية لا عين جوهرها ولا جوهريا من جوهرياتها وميزانه ومعياره بل مرجعه ومصيره ومآله ومعاده هو كون المهية غير متقررة بنفسها بل من تلقاء جاعل فاعل مبدع مفيض يفعل ذاتها بجعل نفسها ويبدع سنخها ويفيض جوهرها انتهى والمقصود من نقل هذا الكلام التنبيه على اعاجيب ليست منه مستبعدة وهى وجوه الاول انه قد حكم فيما سبق نقله من كلامه بان التقرر متاخر عن نفس المهية من حيث هى هى وانه لفعله الجاعل لا فى مرتبة نفسها من حيث هى هى وانه ليصدق سلبه عن المهية من حيث هى هى فلا محيد له من القول بكون التقرر من عوارض المهية وحكم هذا الكلام بان مرتبة التقرر متقدمة على مرتبة الموجودية فلا يكون الموجودية اول ما ينتزع من الذات المتجوهرة والحقيقة المتقررة من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة بل يكون الاول هو التقرر فان الحكم بكون التقرر من عوارض الماهية وذهب الى انه عين المهية يبطل كلامه الذى نقلناه سابقا الثانى ان قوله اذ ليس يحكى بها الا عن نفس الذات الواقع جوهرها فى ظرف الموجودية ان اراد به انه ليس يحكى بالموجودية الا عن نفس الذات بما هى هى الواقع نفسها بلا زيادة امر عليها فى الواقع ونفس الامر اى الخارج او الذهن من دون ان يكون الوقوع فيه من عوارضها فى نفس الامر فهذا حق فان الوجود حكاية عن نفس الذات بما هى هى من دون زيادة امر ما عليها لكن على هذا التقدير لا يكون الوجود من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة فان العارض لا يكون حكاية عن نفس جوهر ذات المعروض من حيث هى هى بل يكون حال الوجود بالنسبة الى الذات حال الانسانية بالنسبة الى ذات الانسان فعلى هذا التقدير عد الوجود من عوارض الماهية من قبيل عد الانسانية من عوارض الانسان وان اراد به انه ليس يحكى بالموجودية الا عن نفس الذات المعروضة للوقوع فى ظرف الموجودية فهذا باطل فان الوقوع فى ظرف الموجودية ليس عارضا للمهية فى نفس الامر والا كانت الماهية سابقة فى نفس الامر على عروض الوقوع لها فى نفس الامر وبعد على هذا التقدير يكون الوقوع فى نفس الامر اول العوارض المنتزعة عن المهية فلا يكون الوجود اولها كما زعم الثالث ان قوله فمرتبة الموجودية المنتزعة المتاخرة حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة ان اراد به ان مرتبة الموجودية المنتزعة بوجود بالذهنى فى مرتبة الحكاية متاخرة عن الفعلية الواقعة اعنى نفس المهية التى هى مصداقها المحكى عنه المتحقق فى نفس الامر مع قطع النظر عن لحاظ الذهن وانتزاعه فهذا حق لكن هذا النحو من التاخر متحقق فى كل حكاية بالقياس الى المحكى عنه فالحكاية بان الانسان انسان متاخر عن نفس الانسان المحكى عنه فالحكم بكون الموجودية متاخرة عن الفعلية كالحكم بكون الانسانية

الانسان متاخرة عن الانسان وهذا النحو من التاخر ليس مما يبحث عنه ويتكلم فيه وانما الكلام فى التاخر بحسب المصداق ولا شك
فى ان انسانية الانسان ليست متاخرة بحسب المصداق عن الانسان فكذلك الموجودية ليست متاخرة بحسب المصداق عن
الفعلية التى هى نفس المهية فان مصداق الموجودية هى نفس الماهية بلا زيادة امر عليها يقوم بها انضماما او انتزاعا كما اعترف
به غير مرة وان اراد به ان مرتبة الموجودية متاخرة بحسب المصداق عن مرتبة الفعلية فهذا باطل قد عرفت بطلانه مرارا الرابع ان
قوله مرتبة الموجودية المنتزعة المتاخرة حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة مبطل لما اخترع من الهلية البسيطة الحقيقية فان
الموجودية لما كانت حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة كانت الهلية البسيطة التى سماها بالمشهورية وهى التى محمولها الموجود
قضية حاكية عن مرتبة الفعلية الواقعة باعترافه فالهلية البسيطة الحقيقية التى اخترعها اما مشتملة على حكاية اولا فعلى الثانى
لا تكون قضية فضلا عن ان تكون هلية وعلى الاول فهى اما حاكية عن مرتبة الفعلية الواقعة فهى الهلية البسيطة التى سماها
بالمشهورية سواء عبر محمولها بلفظ الموجود او بلفظ آخر يعبر به عن الحكاية عن مرتبة الفعلية الواقعية واما حاكية عن مرتبة اخرى فليبين تلك
المرتبة الاخرى الخامس ان ما ذكر من ان ملاك كون الوجود عارضا من عوارض المهية هو كون المهية غير متقررة بنفسها بل بجعل
الجاعل عجب عجاب فان هذا الملاك متحقق فى الحمل الاولى والحمل الذاتى فيكون نفس الشئ عارضا لنفسه وذاتياته
عارضة لنفسه فيقال ان ملاك كون الانسان عارضا لنفسه وكون الحيوان والجوهر والناطق عارضة له كون الانسان غير
متقرر بنفسه بل ملاك كون شئ عارضا لشئ آخر ان لا يكون ذلك الشئ الآخر بنفسه بلا زيادة امر عليه انضماما او انتزاعا مصداقا
له وانما يكون مصداقا له بزيادة امر على نفس ذاته بما هى هى واما فرقه بين حمل الموجود على المهية وبين حمل نفسها وذاتياتها
عليها بان حمل الموجود عليها بالحيثية التعليلية بخلاف حمل نفسها وحمل ذاتياتها عليها فقد ابطلناه فيما سبق وسنعود الى ابطاله
ان شاء الله العزيز فى موضع يليق به السادس ان ما ذكره من ملاك العروض متحقق فى الفعلية والتقرر ايضا فيكون الفعلية والتقرر
ايضا عارضة للمهية زائدة عليها فيبطل القول بالجعل البسيط ويكون اثر الفاعل خلط المهية بذلك العارض ولا يكون لقوله
يكون الوجود اول العوارض معنى بل يكون التقرر اول العوارض للمهية بمعنى التقرر الذى لا محيد له عن القول بكونه من
عوارض المهية ولا يكون لقوله يفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع سنخها ويفيض جوهرها معنى اذ ما يفعل الجاعل ويجعله ويبدعه
ويفيضه هو التقرر وهو على ما بين من ملاك العروض من عوارض المهية لا ذاتياتها ولا نفسها ولا سنخها ولا جوهرها السابع انه قال
فيما نقلنا عن القبسات سابقا ان الفاعل المفيض يفعل تقرر الذات المعلولة لا فى مرتبة نفسها ويقول فيما نقلنا عن القبسات
آنفا انه يفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع سنخها ويفيض تجوهرها فلعله نسى ما قال اولا الثامن ان ما ذكره من ان الصحيح
صاد الانسان فوجد هذر محض كما فصلنا سابقا فتحقق ما اومأنا اليه سابقا من ان الشارح ومعلمه ومن اقتفى اثره ضيعوا

اعمارهم في التلفظ بالجعل البسيط والتقرر والتجوهر والفعلية والوجود ولم تيسر لهم فهم ما هو المعنى المقصود فضلوا من قبل واضلوا كثيرا و
ضلوا عن سواء السبيل والكلام وان افضى بنا الى التطويل لكنه لا يخلو عن الافادة والتحصيل **قوله** قد يكون مجهولا نقل عنه في الحاشية
اي لا يعلم مخلوقية نفسها مع عزل النظر عن الوجود انتهى انت تعلم ان مرتبة التقرر عبارة عن نفس المهية المتحققة في نفس الامر
التي يحكى عنه بالوجود والوجود عبارة عما يحكى به عنها فنعني كون مرتبة التقرر مجهولة ان كان هو ان لا يكون معنى مرتبة التقرر
ومفهومها معلوما فالسوال انما يكون بما لا بهل وان كان هو ان لا يكون التصديق بكون المهية متقررة حاصلا ويكون مفهوم
الماهية متصورا ومفهوم التقرر متصورا ويتردد في ان المهية مصداق المفهوم المتصور ومطابق لصدقه ام لا فالسوال يكون
بهل البسيط الذي سماه معلم الشارح مشهوريا فان مفهوم التقرر الحاصل في الذهن هو الوجود لا غير فان الوجود هو عبارة
عن حكاية نفس المهية الواقعة لا غير ومفهوم التقرر الحاصل في الذهن هو تلك الحكاية بعينها بلا فرق فاذا كانت مرتبة التقرر
مجهولة بهذا المعنى فالسوال عنها انما يكون بالهل البسيط المشهوري وتخييل الهل البسيط الحقيقي انما نشأ من الغفلة عن ان
السوال عن المصداق المحكي عنه انما يكون بتصور مفهومين انتزاعيين حاصلين في الذهن يعقد الذهن منهما مركبا يجعله
مرآة لملاحظة المصداق المحكي عنه وعن ان السوال عن المهية المتقررة انما يكون بحصول مفهوم الماهية ومفهوم التقرر
في الذهن وتركيب الذهن منهما مركبا يجعله الذهن مرآة للمهية المتقررة الواقعية وعن كون مفهوم التقرر الحاصل هو
معنى الوجود متخيل ان السوال عن كون المهية متقررة غير السوال عن كونها موجودة ناش عن سوء الفهم وقلة التدبر
فان السوال بان المهية هل هي موجودة لا يعني به الا انها هل هي متقررة في الواقع ولا يعني به انها هي موصوفة بصفة بعد تقررها
في الواقع واما ما نقل عنه في الحاشية اي لا يعلم مخلوقية نفسها مع عزل النظر عن الوجود فزيادة نغمة في طنبور السخافة فان
السوال عن مخلوقية نفس المهية انما يكون بالهل المركب ايضا فمن الجائز ان يكون التصديق بتقرر المهية ووجودها حاصلا
ولا يكون التصديق بمخلوقية نفسها حاصلا فان نفاة الصانع يصدقون بتقرر المهية ووجودها ولا يصدقون بمخلوقيتها بل
اصحاب الجعل المؤلف لا يعلمون مخلوقية نفس المهية مع عزل النظر عن الوجود ويصدقون بفعلية الماهية وتقررها ووجودها
فالسوال عن كون المهية مخلوقة مع عزل النظر عن الوجود ممن تردد في الايمان بالصانع والسوال عن كون نفس الماهية
اثر الخلق ممن تردد في حقيقة الجعل البسيط ليس من قبيل الهل البسيط الحقيقي الذي تخيله معلم الشارح فافهم ولا تخبط **قوله**
فاذا كانت المهية مجهولة القوام صح السوال عن اصل قوامها نعم لكن السوال عن اصل قوامها انما يتصور بان يحصل في الذهن
مفهوم المهية ومفهوم التقرر الذي هو الوجود الذي هو عبارة عن حكاية عن اصل القوام لا غير فيكون هذا السوال بالهل البسيط
المشهوري لا غير فان مفهوم القوام ومفهوم التقرر ومفهوم الوجود واحد ومصداق القوام ومصداق التقرر ومصداق

الوجود واحد وانما التعدد في اللفظ غاية الامر انهم خصوا في اصطلاحهم اسم التقرر والقوام الفعلية بالمصداق واسم الوجود بالحكاية الذهنية
فاذا حكى الذهن عن المصداق واطلق لفظ التقرر والقوام والفعلية على الحكاية الذهنية فالتقرر والقوام والفعلية والوجود واحد
قوله بان يقال هل العقل هذا السوال عجيب فانه لا يخلو اما ان يقدر له خبر اولا يقدر فعلى الثاني لا يكون هذا كلاما فضلا عن ان يكون
سوالا بهل وعلى الاول اما ان يقدر متقرر وما يحذوه حذوه مما فيه معنى الحكاية عن اصل القوام فهو بمعنى موجود فان الموجودية عبارة عن حكاية
اصل القوام فيكون هذا السوال بهل البسيط المشهوري لا غير او يقدر غير معنى الحكاية عن اصل القوام كمعنى صفة زائدة فيكون هذا
السوال بالهل المركب فحذف الخبر في هذا السوال تدليس وتلبيس واما تفسير هذا السوال بقوله اي هل مهية متقررة هي العقل فزيادة
في التدليس فان قوله مهية متقررة هي العقل اما ان يكون كلاما بان يكون مبتدأ وخبرا فيكون المرجع الى قولنا هل العقل مهية
متقررة فيكون متقررة بمعنى موجودة فان التقرر في مرتبة الحكاية الذهنية هو الوجود لا غير ويكون اقحام لفظ المهية حشوا
سخيفا فان السوال عن ثبوت مفهوم المهية من حيز الهل المركب اولا يكون كلاما ويكون هي العقل صفة بعد صفة للماهية
فيحتاج الى تقدير خبر ليكون كلاما والكلام في ذلك الخبر المقدر وهذا كله آفة سوء الفهم **قوله** فبين السوال عن سنخ التجوهر نعم
بين السوال عن سنخ التجوهر بان يحكى عنه بالتقرر والوجود وبين السوال عن الحمل الاولي بون بعيد لكن السوال عن سنخ التجوهر
بان لا يحكى عنه بالموجودية وما في معناها ليس الا السوال عن الحمل الاولي فاذا اسئل عن العقل وقيل هل العقل فاما ان يكون
هذا السوال كلاما فاما ان يعني به السوال عن كونه متقررا في الواقع فيكون هذا السوال بالهل البسيط المشهوري ويكون الجزء المقدر
هو مفهوم المتقرر الذي هو بعينه مفهوم الموجود ولا يغني تبديل لفظ الموجود بلفظ المتقرر شيئا واما ان يعني به السوال عن الحمل
الاولي ويكون الجزء المقدر هو مفهوم الموضوع فلا يكون ذلك بالهل البسيط الحقيقي الذي تخيله معلم الشارح وتفرد بابتداعه فان
السوال عن الحمل الاولي ليس من مبتدعاته ولا هو من فروع الهل البسيط فتوهم كون الحمل الاولي مطلب الهل البسيط
الحقيقي الذي اخترعه توهم بعيد واما ان يعني به السوال عن ثبوت صفة للعقل فيكون السوال بالهل المركب اما ان لا يكون
هذا السوال كلاما بل يكون سوالا عن مفرد فيكون من قبيل السوال باو ولا محيص عن هذه الشقوق فلا سبيل الى القول
بالهل البسيط الحقيقي **قوله** من ان هذه الهلية قال في الحاشية اي مطلوب هذا الهل وحاصله ان مرتبة قوام نفس المهية
الاهي فالمطلوب في هذه المرتبة اما التصديق متعلق بعقد ينعقد منها ومن نفسها كقولنا العقل عقل ولا ريب في انه لا متناع
ادعائها فاوته لا يصلح ان يطلب او تصور متعلق بها فهو من اقسام ما الشارحة وهو ظاهر انتهى ولعلك قد تفطنت بما تلونا
عليك تفصيل هذا الايراد وتيقنت ان ما ذكره الشارح لدفعه من الفرق بين السوال عن سنخ التجوهر وبين السوال عن
الحمل الاولي لا يغني شيئا قال بعض الشراح ما حاصله ان التصديق انما يتعلق بمفاد الهيئة التركيبية المركبة من الموضوع والمحمول

WWW.NAVEISLAM.COM

بحث ان

فالمحمول ان اخذ نفس قوام المهية فيرجع الى الحمل الاولى وان اخذ التقرر الذى هو من العوارض فمفاد الهلية حينئذ هى المرتبة المتاخرة عن مرتبة القوام على ما صرح به صاحب الافق المبين فقول المجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجهولة ان اراد به الجهل التصوري فمسلم لكن لا ينفعه وان اراد به الجهل التصديقي فممنوع انتهى وهذا كلام متين فان نفس قوام الماهية هى نفس المهية الواقعية فالسوال عنها اما الطلب لتصورها فيكون من مطلب ما واما لطلب التصديق بثبوت محمول لها فذلك المحمول اما نفسها فيرجع الى طلب الحمل الاولى وهو خلاف ما زعمه مخترع الهل البسيط الحقيقي او مفهوم التقرر المنتزع عنها فيكون ذلك مطلب الهل البسيط المشهوري وهذا مما لا محيص عنه وتوهم كون الحمل الاولى مطلب الهل البسيط الحقيقي الذى اخترعه صاحب الافق المبين ناش من سوء الفهم قال خاتم الحكماء قدس سره معترضا على ما قال الشارح ان مرتبة التقرر كناية عن نفس المهية والتصديق به ممتنع او غير مفيد والتصور داخل فى مطلب ما انتهى وهذا اجمال ما فصلناه ثم قال ثم التحقيق ان مصداق حمل الوجود لنفس المهية فالماهية موجودة حكاية عن نفس تقررها فى الواقع فالتصديق بالتقرر هو بعينه التصديق بالوجود ذاتا وقسما فانما مندرج فى الهل البسيط وتصور مرتبة التقرر من هذه الحيثية مطلب ما الحقيقية انتهى وقال فى الحاشية المعلقة على هذا القول هذا كما انه رد لقول صاحب الافق المبين كذلك رد لقول من اعترض عليه بانه اما راجع الى طلب الحمل الاولى او الى مطلب ما الشارحة فان التقرر ليس كناية عن المهية مطلقا بل عنها متقررة فى الفعلية فالطالب لتصورها لا يمكن ان يندرج فى ما الشارحة وتحقيقه ان الماهية كانت فى ذاتها باطلة لا شيئا محضا وكانت العنوانات التى بها تتصور عنوانات بلا معنون فبما الشارحة يطلب هذا العنوان الذى وضع بازائه اللفظ ثم بجعل الجاعل فتقررت وتجوهرت فى نفس الامر فتصور تلك المهية المتقررة يطلب بما الحقيقية وطلب التصديق بهذا النحو من التقرر ليس طلب ثبوت الشئ لنفسه حتى يكون غير مفيد او غير صحيح كما زعم المعترض بل التصديق بهذا التقرر تصديق وراء التصديق بثبوت الشئ لنفسه والحكاية عن هذه المرتبة ليست الا بالوجود لان تقرر المهية هو بعينه تقرر وجودها الذى به الموجودية وهو مصداق لقولنا المهية موجودة ومرتبة التقرر مصداق الهليات البسيطة فطلب التصديق به انما يكون بالهل البسيط لا غير انتهى ولا يخفى ان مواخذته قدس سره على المعترض من قبيل المواخذات اللفظية فان حاصل اعتراضه ان السوال بالهل البسيط الحقيقي اما الطلب لتصور المهية التى هى نفس التقرر فيكون من مطلب ما لو كانت حقيقية لا شارحة واما الطلب للتصديق بثبوت محمول لها او لا مساغ لصاحب الافق المبين المخترع لهذا المطلب ان يقول بانه لطلب التصديق بثبوت الموجود او المتقرر وبالجملة ما هو بمعنى الموجود الذى هو حكاية عن نفس المهية المتقررة لها اذ ذلك مطلب الهل البسيط المشهوري فلا محيد له من ان يقول انه لطلب ثبوت المهية لنفسها فيكون لطلب التصديق بالحمل الاولى فمن اخترع مطلب الهل الابسط المقدم على مطلب الهل البسيط لا محيد له من ارتكاب القول بانه اشهر من مطلب ما

او بانه لطلب التصديق بالحمل الاولى فلا مواخذة على المعترض الاعلى تامظه بلفظ الشارحة ووجه تلفظه بلفظ الشارحة ہو ان المطلب
التصوري الذي ہو مقدم على مطلب الهل البسيط ہو مطلب ما الشارحة فلو كان ہذا المطلب المخترع المقدم في زعم المخترع
على مطلب الهل البسيط مطلبا التصوريا كان من قبيل مطلب ما الشارحة بناء على ما اشتهر وليس مقصود المعترض ان ہذا المطلب
المخترع مطلب تصوري من قبيل مطلب ما الشارحة في الواقع حتى يرد عليه ما اورده قدس سره ثم قال قدس سره اعلم ان
المهية اذا تقررت صح انتزاع الوجود المصدري منها فہناك شيئان نفس تقرر المهية وتجوہرہا في نفس الامر واتصافہا بالوجود
المصدري فقولنا المهية موجودة قد يحكى به عن نفس صيرورة المهية وقد يحكى به عن اتصافها بالوجود المصدري فقد جعل صاحب
الافق المبين الاول مطلب الهل الابسط والثاني مطلب الهل البسيط وصح كلامه لكن لا يخفى ان القضية الحاكية
عن اتصاف المهية بالوجود المصدري مثل القضية الحاكية عن شيئية فادخال الاولى في مطلب الهل البسيط دون الثانية
تحكم بل الحق ان ہذا داخل في مطلب الهل المركب فان فيه حكاية عن الاتصاف بوصف كما في سائر الهليات المركبة بخلاف
الحكاية عن نفس صيرورة المهية وتقررہا انتہى وانت قد تحققت فيما سبق ان نسبة الوجود الى المهية كنسبة الانسانية الى
الانسان وان الماہية ليست متصفة بالوجود في نفس الامر كما ان مہية الانسان ليست متصفة بالانسانية في نفس الامر
وانتزاع الوجود المصدري من المهية كانتزاع الانسانية من الانسان فقولنا المهية موجودة ليس الا حكاية عن نفس المهية
بلا زيادة امر عليها وليس حكاية عن اتصاف المهية بالوجود المصدري اذ لا اتصاف للمهية بالوجود المصدري في الواقع
حتى يحكى عنه ولو اريد به الحكاية عن اتصاف المهية بالوجود المصدري كانت تلك الحكاية كاذبة غير مطابقة لنفس الامر
بل ما ذكره الا كان يقال قولنا الانسان انسان قد يحكى به عن نفس حقيقة الانسان وقد يحكى به عن اتصاف الانسان
بالانسانية وہذه الحكاية حكاية عن الاتصاف بوصف فالحق ان قولنا المهية موجودة ليس الا حكاية عن نفس تقرر المهية
والتصديق به مطلب الهل البسيط المشہوري فلا يصح كلام صاحب الافق المبين بوجه وقد عرفت ما اوقعه في ہذه الورطة ثم
ان ما افاد في توجيه كلام صاحب الافق المبين احسان منه الى من لا يقبله فانه قال في الافق المبين بعد ما فصل القول
في الهليتين البسيطتين الحقيقية والمشہورية على ما زعم ان العقد في الهليات البسيطة انما يشتمل بحسب الضرورة الناشئة
من طباع العقد على الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية بينهما في الذكر والتعبير عما ادركه العقل لا بحسب ما يرجع اليه مفاد العقد
وتعلق القصد بالتعبير عنه اليس من يتامل محاولة النظر في اسرار العلوم اذا راجع غريزة عقله وجدان قولنا العقل متقرر
او موجود مثلا اذا افاد ثبوت مفہوم التقرر والوجود للعقل او اتحاد العقل والمتقرر او الموجود كان ذلك شيئا وراء تقرره في
سنخه او كونه في نفسه متاخرا عنه وما يرام ليس الا الشيء المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف لا الشيء المتاخر وہو ثبوت

وصف له سواء كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذن تحصيل ذوات الموصوف من حيز الهليات البسيطة وتحصيل وصف
له من حيز الهلية المركبة وكذلك السالب انتهى ثم قال في موضع آخر وان سألت الصواب فينبغي ان لا يعبأ الا بهل البسيط
الحقيقي فان مطلب هل البسيط الحقيقي يستتبع مطلب هل البسيط المشهوري ايجابا وسلبا سواء الا وجوبا ولا ينبغي ان يفهم من
قولنا في الهلية البسيطة الحقيقية الانسان متجوهر او العقل متقرر مثلا انه يريد بذلك ثبوت التجوهر والتقرر للموضوع بل انه يعني
اعطار التصديق بنفس تجوهر الموضوع في ذاته وتقرره في سنخه المستتبع للكون المصدري المنتزع وانما تجشم ايراد المحمول لضرورة
العقدية فان طباع العقد يتضمنه وطباع التصديق يقتضي التعلق بالعقد لا لانه هو داخل في مفهوم ما عليه سواء كان نفسه
او شيئا من ذاتياته او من عوارض ذاته حتى يصير العقد بليا مركبا فالعقل يخترع مفهوما وراء ما قصد الحكاية عنه وحاول
اعطار التصديق به للضرورة اللاحقة من جهة طباع العقد لا بالقصد الاول واما في الهلية المركبة فانه يحاول بلحاظ الموضوع
والمحمول بالقصد الاول وان كان المحمول نفس الموضوع كما في حمل الشيء على نفسه اذ حيث يقصد الحكم على الشيء بنفسه فيلحظ
مرتين بلحاظ بعينه في حيز الموضوعية وفي حيز المحمولية بالقصد الاول فاذن قد استبان لك ان اعتبار المحمول في الهلية المركبة
بالقصد الاول وفي الهلية البسيطة ليس من جهة طباع ما تعلق به القصد بل من جهة ان طباع العقد لا يسع ما قصد اعطاره
الا بذلك الاعتبار انتهى فهذا صريح في ان ما وجه قدس سره كلامه لا يطابق مرامه وفيه نص على ان الحمل الاولي من حيز الهلية
المركبة وان توهم كونه مطلب الهل الابسط ناش من سوء الفهم والغفلة من كلمات مخترعه ثم كلماته التي نقلناها آنفا مما ينبغي
ان ينظر فيه فان قوله في اول ما نقلنا عنه العقد في الهليات البسيطة الى آخره ان اراد به ان المحكي عنه المقصود بالذات في الهليات
البسيطة مطلقا سواء كانت بليات بسيطة حقيقية او بليات بسيطة مشهورية هو نفس التقرر الذي هو نفس الماهية المتقررة
فهذا حق لكنه يبطل الفرق بين الهلية البسيطة الحقيقية التي اخترعها والهلية البسيطة التي سماها مشهورية لان المحكي عنه المقصود
بالذات فيهما واحد والمحمول الذي يؤتى به في الحكاية للضرورة العقدية ايضا واحد وهو الذي هو عبارة عن حكاية نفس التقرر
الواقعي سواء عبر عنه بلفظ التجوهر والتقرر والفعلية او عبر عنه بلفظ الوجود والكون والثبوت وغيرها فاذا كان الموضوع
والمحمول والمقصود في الهليتين على زعمه واحدا فلا سبيل الى القول بتعدد الهليتين بل لا يكون في الحقيقة الا هلية واحدة
يحكى فيها عن نفس التقرر سواء عبر عن محمولها بلفظ المتقرر او بلفظ الموجود فان تعدد الالفاظ المترادفة لا يوجب تعدد المعنى و
ان اراد به ان المحكي عنه المقصود بالذات في الهليات البسيطة الحقيقية فقط هو نفس التقرر دون الهليات البسيطة المشهورية
فحينئذ لا يكون المقصود بالذات في الهليات البسيطة المشهورية ثبوت وصف للموضوع لا تحصيل نفس ذاته فتكون من حيز الهلية
المركبة كما اعترف به فيبطل آخر كلامه ثم انك قد عرفت انه ليس بين الماهية والتقرر والوجود ارتباط واتصاف في نفس الامر

بمير

بهذا ٥٠

فقولنا العقل موجود او متقرر اذا افاد ثبوت مفهوم التقرر او الوجود للعقل فی نفس الامر کان کاذبا غیر مطابق للواقع فان مفهوم التقرر او الوجود لیس عارضا للمهیة فی الواقع لا فی مرتبة متقدمة ولا فی مرتبة متاخرة کما ان الانسانیة لیست عارضة للانسان لا فی مرتبة متقدمة ولا فی مرتبة متاخرة وقوله فیما نقلنا عنه آخرا وان سالت الصواب الی آخره فی غایة السخافة فان الصواب هو ان مطلب هل البسیط الحقیقی هو مطلب هل البسیط المشهوری لا انهما متغایران یستتبع احدهما الآخر وقوله ولا ینبغی الی آخره ان اراد به انه لیس مصداق الهلیة البسیطة الحقیقیة المحکی عنها الا نفس ذات الموضوع التی هی نفس التجوهر والتقرر ولیس فی مرتبة المصداق المحکی عنه شیئان مثبت ومثبت له ولا القصد فیها بالذات ثبوت شئ لشئ فهذا مسلم لکن مصداق الهلیة البسیطة التی سماها مشهوریة لیس الا نفس ذات الموضوع التی هی نفس التجوهر والتقرر وانما یرام بها اعطاء التصدیق بنفس تجوهر الموضوع لا حمل مفهوم ما علیه وانما تجشم ایراد المحمول للضرورة العقدیة ومحمولها انما هو ما هو حکایة نفس التقرر واما قوله فالعقل یخترع مفهوما وراءها فقصد الحکایة عنه فعجب عجاب فان المحمول الذی یورد فی الهلیة البسیطة الحقیقیة مفهوم ذهنی لا محالة فاما ان یکون اختراعیا محضا لیس له منشاء فی الواقع یوخذ منه فیکون العقد المنعقد منه کاذبا اختراعیا ویکون الهلیة البسیطة الحقیقیة کقولک الانسان متجوهر والعقل متقرر من قبیل ان یقال الانسان نهاق والعقل جبل الیاقوت او یکون مفهوما انتزاعیا هو حکایة نفس التقرر الذی قصد الحکایة عنه فیکون هو مفهوم الوجود ولا یکون لقوله فالعقل یخترع مفهوما معنی اصلا **قوله** ضرورة ان حمل الشئ علی نفسه الظاهر ان یقال فی ابطال هذا الشق انه لیس مطلب الهل الابسط باعتراف مخترعه ولیس من فروع القول بالجعل البسیط علی ما عرفت سابقا واما تعلیل بطلان هذا الشق بانه لا یصح طلبه ضرورة ان حمل الشئ علی نفسه اما ممتنع او غیر مفید فلا یخلو عن اختلال فان الحمل الاولی ربما یکون نظریا یطلب التصدیق به بالبرهان **قوله** بخلاف المقدر من المستحیلات قال فی الحاشیة لانها لا یجوز العقل تقررها اما بالنظر الی مجرد المفهوم او بالنظر الی البرهان انتهی **قوله** فاذا قیل بل المهیة المفروضة التی هی العقل بحسب التقدیر والتخمین متجوهرة واقعة فی نفسها قال فی الحاشیة لا یخفی ان الموضوع فی هذا العقد هو مفهوم المهیة والمحمول هو التقرر المرتب علی الجعل البسیط لا بمعنی ان التقرر ثابت للمهیة فی ظرف قوامها اذ لیس فیه الا نفس المهیة المجعولة فایراد المحمول ههنا للضرورة العقدیة کما فی الوجود بعینه والفرق بین هذا العقد وحمل الشئ علی نفسه بین لا سترة فیه فتامل بدقة النظر انتهی لا یخفی ان الشارح فی امره بالتامل بدقة النظر یستحق ان یقال له اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسکم فلیتة نفسه تامل بدقة النظر حتی یعلم ان ما قال فی الشرح والحاشیة الفاظ لیس تحتها معنی اما ما قال فی الشرح فلان معنی انها واقعة فی نفسها هو انها موجودة فی نفسها فان الوجود هو الوقوع لا غیر فیکون هذا السوال بهل البسیط المشهوری فلیس هذا سوالا بهل الابسط المغایر

للجعل البسيط ومنشاء الغلط عدم التفطن بان الوجود هو الحكاية الذهنية عن التقرر الذي هو نفس الماهية المتقررة لا غير فاذا
حكي الذهن عنها فتلك الحكاية هي الوجود واما ما قال في الحاشية فلان قوله والمحمول هو التقرر المرتب على الجعل البسيط
ان اراد به ان المحمول هو التقرر الواقعي الذي هو نفس الماهية بلا زيادة امر عليها لا مفهوم التقرر الحاصل في الذهن فذلك
باطل فان المحمول لا محالة هو المفهوم المنتزع الذهني لا ما هو في الواقع من دون حصوله في الذهن وانتزاع مفهومه
وان اراد به ان المحمول هو مفهوم التقرر المنتزع الحاصل في الذهن فهو مفهوم الوجود فهذا العقد بل بسيط مشهوري
لا الهلي البسط ثم التقرر المرتب على الجعل البسيط هي نفس الماهية بلا زيادة امر عليها فلو كان المحمول هو التقرر المرتب على
الجعل البسيط كان حاصل العقد الهلي الابسط على ما زعم مفهوم الماهية نفس الماهية فان زعم ان التقرر نفس الماهية
المجعولة اي مع وصف المجعولة كان حاصل العقد الهلي الابسط مفهوم الماهية المجعولة نفس الماهية المجعولة فيكون من حيز الهلية
المركبة واما قوله كما في الوجود بعينه ففيه انه لا معنى للتشبيه فان هذا العقد الذي محموله التقرر هو العقد الذي محموله الوجود فان
التقرر في مرتبة الحكاية هو الوجود كما تحققت غير مرة وبيان الفرق بين هذا العقد وبين حمل الشيء على نفسه لا يكفي لدفع الاعتراض
وتصحيح اختراع الهل الابسط بل لا بد مع ذلك من بيان الفرق بين حمل التقرر على الماهية وحمل الوجود عليها بحسب الحكاية والمحكي
عنه وقد حققنا ان ذلك مما لا سبيل اليه **قوله** ولقصور الشيء الذي فيه اشارة الى الغرض في ابطال كون هذه الهلية قسما
من انه على هذا التقدير يكون من اقسام ما للشارحة وحاصل الرد ما القلنا من قبل عن مولانا خاتم الحكماء قدس سره وقد سبق
الكلام في ذلك **قوله** ولا ينبغي ان تفهم قد نقلنا ما اخذ هذا القول من الافق المبين وتكلمنا عليه آنفا فلا نعيده **قوله** وايراد المحمول
انما هو للضرورة العقدية قال في الحاشية تحقيقه ان قولنا الانسان متقرر او موجود اذا افاد ثبوت التقرر او الوجود للموضوع
واتحادهما كان المحمول غير تجوهر الموضوع في نفسه وثبوته في نفسه ومتاخرا عنه وانما المقصود ههنا ما هو المتقدم اعني تحصيل ذات
الموضوع ونفس وقوعه لا التحصيل ثبوت صفة ما له وجودا كان او غيره فهذا العقد انما يشتمل على ذكر المحمول والنسبة الحكمية
بحسب الضرورة الناشية من طبيعة العقد في التعبير عما ادركه العقل لا لان مفاد القضية وما يتعلق به القصد يرجع الى
ذلك فاذن مفاد الايجاب في الهلية البسيطة تجوهر الموضوع او ثبوته في نفسه والسلب ليسية الشيء او انتفائه في نفسه ومفاد
الايجاب في الهلية المركبة ثبوت شيء لشيء والسلب انتفاء شيء عن شيء فتفكر انتهى **قوله** وبهذا يندفع ما اورد عليه قال في
الحاشية وجه الدفع ان هذه المرتبة وان كانت من فروع الجعل البسيط لكنها مما يصح ان يقصد اعطاء التصديق بها بايراد
المحمول الذي هو التقرر للضرورة العقدية وكون الجعل البسيط مما لا يتعلق الا بالمجعول فقط لا ينافي تعلق التصديق بهذه
المرتبة المتفرعة عليه على الوجه الذي ذكرناه فتامل انتهى وانت تعلم ان السوال عن تجوهر الموضوع والتصديق بتجوهره انما

تیصور بایراد محمول یکون حکایة عن نفس التقرر الذی ہو نفس المہیة وذلک المحمول الذی ہو حکایة نفس التقرر ہو الوجود
بای لفظ عبر فیکون ہذا مطلب الہل البسیط المشہوری والمرتبة السابقة اعنی مرتبة مصداق ہذہ الہلیة الحاکیة عن نفس
المہیة المتقررة لیست الا نفس المہیة فلا یمکن ان تکون مطلب ہل لان مطلب ہل یجب ان یکون عقدا حاکیا ومرتبة
المحکی عنہ لا یمکن ان یکون ہی مرتبة الحکایة فاذا حکی عن نفس المہیة المتقررة کانت تلک الحکایة ہی الہلیة البسیطة
المشہوریة فایراد المحمول للضرورة العقدیة یستوجب ان یکون طلب التصدیق بتقرر المہیة بہل البسیط المشہوری
لا غیر ولا یمکن ان یکون مطلب ہذا التصدیق مقدما علی مطلب الہل البسیط المشہوری فان ما ہو مقدم علی حکایة الہلیة
البسیطة المشہوریة ہو نفس المہیة المحکی عنہا ولیست ہی حکایة بل ہی امر حداتی فلا یمکن ان یطلب التصدیق بہا
بہل الا ان یحکی عنہا بمفہوم منتزع منہا حاصل فی الذہن وہو الوجود فیکون ذلک مطلب ہل البسیط المشہوری
لا مطلبا آخر مغایرا لہ مقدما علیہ وہذا ما قال المورد ان التصدیق یستدعی موضوعا ومحمولا ولا شک ان تقرر المہیة نفسہا
لا امر مغایر لہا فکیف یتعلق بہ التصدیق وما قال الشارح فی دفعہ ناش من سوء الفہم ضرورة انہ متی اورد محمول حاک عن التقرر
کان العقد المنعقد منہ ہلیة بسیطة مشہوریة فان حکایة التقرر ہی الوجود بای لفظ عبر وما قال مولنا خاتم الحکماء رح فی
بعض حواشیہ مجیبا عن ہذا الایراد من ان ما یظہر من کلام صاحب الافق المبین ہو ان التصدیق یتعلق بالتقرر کما
یتعلق بالموجودیة لکن یجب ان یحکی عن تقرر قوام المہیة بمحمول ضرورة انعقاد العقد فیصدق بہ وکذا یجب ان یحکی بمحمول
عن الموجودیة فیصدق بہ ولذا قیل ان ہہنا ثلث مراتب الاولی تقرر نفس المہیة والثانیة موجودیتہا ای کونہا بحیث
تصلح لانتزاع الوجود عنہا والثالثة اتصافہا بالصفة والاولی مقدمة علی الثانیة والثانیة علی الثالثة ولا بد من ان یحکی عن
المراتب الثلث بعقود ویتعلق التصدیق بکل منہا ولا خلف فیہ انتہی ساقط لانک قد تیقنت لاصول کررت وبراہین فلت
بان الموجودیة عبارة عن حکایة التقرر فالمحمول الذی یحکی بہ عن تقرر قوام المہیة ضرورة انعقاد العقد ہو الموجود والعقد المنعقد
منہ ہو الہلی البسیط المشہوری لا غیر والموجودیة لیست صفة قائمة بالمہیة فی نفس الامر بل ہی عبارة عن حکایة التقرر فلا یحکی عن
الموجودیة بمحمول بل یحکی بہ عن التقرر وصاحب الافق المبین معترف بان الموجودیة لیست صفة قائمة بالمہیة انضماما او انتزاعا
کما سلف نقل عباراتہ فتعلق التصدیق بالتقرر ہو تعلقہ بالموجودیة ولیس فی نفس الامر فی درجة المحکی عنہ مرتبتان احدہما
مرتبة التقرر والثانیة مرتبة الموجودیة حتی یکون العقد الحاکی عن الاولی ہلیة بسیطة حقیقیة والعقد الحاکی عن الثانیة ہلیة
بسیطة مشہوریة ولیس ہہنا ثلث مراتب فی درجة المحکی عنہ حتی یحکی عنہا بثلثة عقود بل المرتبة الثانیة التی ذکرہا عبارة
عن حکایة الدرجة الاولی ومصداق کون المہیة بحیث تصلح لانتزاع الوجود ہو تقرر المہیة لا غیر فالخلف فیما ذکرہ ظاہر

قوله سواء كان نفسه وذاتياله ظاهر كلام القوم ان الهلية البسيطة هي القضية التي محمولها الوجود والهلية المركبة هي القضية التي محمولها ماسوى الوجود سواء كان نفس الموضوع كما في الحمل الاولي او ذاتياله او صفة زائدة عليه سواء كانت متقدمة على الوجود كالامكان او متاخرة عنه كالسواد والبياض والقيام والقعود وحكمهم بكون مطلب الهل المركب متاخرا عن مطلب الهل البسيط ليس كليا وهذا مما لا اشكال فيه ومن العجائب ما في بعض الشروح حيث قيل ان المراد بالصفة التي هي غير الوجود اما اعم من ان يكون سابقا على الوجود كتقرر المهية وتميزها وامكانها او مسبوقا به كالقيام والقعود فيلزم تاخر هل البسيط عن هل المركب او صفة متاخرة عنه فقط فيلزم ان يكون الطالب للامكان داخلا تحت البسيط وهو كما ترى انتهى وانت تعلم ان القوم مصرحون بان حمل الشئ على نفسه وحمل ذاتياته عليه من غير الهلية المركبة فمرادهم بالصفة في قولهم ان هل المركب لطلب التصديق بوجود الشئ على صفة غير الوجود اعم من نفسه وذاتياته وصفاته السابقة على الوجود والمساوقة للوجود واللاحقة بعده ولا ضير في تاخر الهليات البسيطة عن بعض الهليات المركبة واعجب من ذلك عده تقرر المهية الذي هو نفس المهية من صفاتها السابقة على وجودها وعده تميزها الذي هو مساوق الوجود من صفاتها السابقة على وجودها ثم قال هذا الشارح بعد هذا الكلام الذي زعمه اشكالا والجواب على نحوين الاول باختيار الشق الاول واختيار انه لا يلزم تاخر مطلب هل المركب عن البسيط مطلقا وانما ارادوا بالتاخر تاخر بعض انحائه او انهم لم يحكموا بالتاخر بالوجوب بل حكموا استحسانا والثاني باختيار الشق الثاني بانهم ارادوا بالوجود على سبيل المسامحة والتوسع نفسه وما فوقه فيشمل التقرر والامكان والتميز فيكون مطلب الهل البسيط مقدما على المركب مطلقا انتهى وانت تعلم ان ما ذكره ثانيا لا مساس له بكلام القوم فالحكم بكونه مراد القوم عجيب جدا ثم قال الانسب ان يقسم الهل البسيط الى ثلثة اقسام الاول قسم لطلب الحمل الاولي فان الحمل الاولي قد يكون نظريا فلا بد له من مطلب الا ترى ان الانسان مثلا اذا فرضنا عدم تصوره بالكنه يمكن لنا السوال بانه هل هو حيوان ناطق ام لا والثاني ما يكون طالبا لمرتبة تقرر المهية التي هي عبارة عن نفسها التي هي اثر الجعل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العنقاء متقررة في الخارج وهذا التقرر والامكان لازما للوجود لكنه مقدم عليه مغاير له والثالث ما يكون طالبا للوجود وان يقسم الهل المركب الى قسمين الاول ما يكون طالبا لصفة هي غير الوجود متقدمة عليه كالامكان والثاني ما يكون طالبا للصفة المتاخرة عنه كالقيام والقعود وهذه الاقسام متباينة الآثار والاحكام فللناظرين ان يفصلوها ويقسموها انتهى وانت تعلم ان مقتضى كلام القوم هو ان المقصود بالذات بالعقد الكان هو افادة التصديق والعلم بثبوت نفس الشئ فذلك مطلب الهل البسيط والقضية هلية بسيطة والكان هو افادة العلم بثبوت شئ لشئ سواء كان المثبت عين المثبت له او ذاتيا له او عرضيا خارجا عنه فذلك مطلب الهل المركب والقضية هلية مركبة ومطلب الهل البسيط لا يتناول

مطلب الجعل الاولی فعده من اقسام مطلب الهل البسیط ناش من الغفلة عن مفاد مطلب الهل البسیط وتجدید اصطلاح لتسمیة
ما یطلب به الجعل الاولی بمطلب الهل البسیط وان کان مما لا مشاحة فیه فان لکل احد ان یسمی کل شیء بما شاء لکن جعل مطلب
الجعل الاولی من اقسام مطلب الهل البسیط الذی مفاده طلب ثبوت نفس الشیء لا ثبوت شیء للشیء غیر مستقیم واما ما جعله قسما ثانیا
فقد عرفت نضائحه والعجب انه مع اعترافه بان مرتبة تقرر المهیة عبارة عن نفسها التی هی اثر الجعل البسیط بالذات یجعله مطلب
الهل مع ظهور ان مطلب الهل مرتبة الحکایة ومرتبة تقرر المهیة التی هی نفس المهیة مرتبة المصداق المحکی عنه وحکایتها هی
مرتبة الموجودیة فیکون طلب التقرر بما جعله طالبا للوجود لا غیر وقوله وهذا التقرر وان کان لازما للوجود لکنه مقدم علیه مغایر
له یوهم ان التقرر عارض للماهیة مقدم علی الوجود ولیس کذلک بل التقرر عبارة عن نفس المهیة بلا زیادة امر ومعنی قوله بل
العنقاء متقررة فی الخارج بل العنقاء موجودة فی الخارج فان حکایة نفس المهیة المتقررة هی الوجود ولیس مفهوم التقرر فی مرتبة
الحکایة الذهنیة مغایر المفهوم الوجود وقد کرر علیک بیان ذلک بما لا مزید علیه فبان ان جل ما ذکره هذا لا طائل تحته فافهم **قوله**
وقد استبان لک لما کانت الموجودیة حکایة عن نفس تقرر الماهیة والحکایة بما هی حکایة مرآة لملاحظة المحکی عنه کان مفاد الهلیة
البسیطة التی هی القضیة الحاکیة عن نفس تقرر الموضوع اولا تقرره نفس تقرره فی نفسه ولا تقرره فی نفسه وقد عرفت ان
القول بهلیتین بسیطتین احدیهما حقیقیة یکون محمولها المتقرر والمتجوهر والاخری مشهوریة یکون محمولها الموجود کما توهم صاحب
الافق المبین سخیف باطل ناش من سوء فهم وانما الهلیة البسیطة هی القضیة التی یحکی بها عن تقرر الموضوع فی نفسه وقد
اعترف هو ایضا فی اوائل القبس الثانی من کتاب القبسات بان صور الهلیتین بالآخرة واحد بحسب المحکی عنه کما نقلنا عنه
فیما سبق وقد بینا هناک انه لا سبیل الی القول بتغایر الهلیتین بحسب مرتبة الحکایة ایضا قال الشارح فی الحاشیة قال معلم
الحکمة الیمانیة فی الافق المبین ان معنی العدم هو سلب الشیء فی ذاته وانتفاؤه فی نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه
فان ذلک من حیز الهلیات المرکبة ومعنی زید معدوم هو انتفاؤه فی نفسه وهو من سوالب الهلیات البسیطة لا ثبوت الانتفاء
له حتی یکون من موجبات الهلیات المرکبة والمشائیة ایضا لا ینکرون لتحصیلهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف
لها فالعدم ایضا سلب نفس الذات وانتفاؤها فی نفسها لا سلب مفهوم ما عنها قال الاستاذ المحقق ان زید معدوم موجبة
بحسب الحکایة وزید لیس بموجود سالبة بحسب الحکایة وکلاهما من الهلیات البسیطة مفادهما انتفاؤه فی نفسه لا ثبوت الانتفاء
له حتی یصیر العقد هلیا مرکبا فهما متغایران بحسب الحکایة متحدان بحسب المحکی عنه وقال لا ینبغی ان یقع الخلاف فی کون زید
معدوم موجبة وکون زید موجود مشتملا علی الوجود الرابطی اذ لا شک فی ان الحکایة فی الاولی موجبة وفی الثانیة مشتملة علی
الرابطة انتهی اعلم ان العلامة القوشجی قال انه اذا حکم علی امر بانتفاره لا یمکن باعتبار هذه القضیة موجبة ولا بد من اعتبار

سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب في هذه القضية
اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع ولا ثبوته انتهى فاعترض عليه المحقق الدواني بانه من البين انه اذا اعتبرت سالبة
لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي مم وكذا في العدم الذهني
بل في العدم المطلق ايض اذا قيد بقيد صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من
صدقها لا من اعتبارها موجبة غاية الامر انها ح تكون كاذبة انتهى واعترض عليه معاصره بان قوله اذا اعتبرت سالبة لم
يكن المحمول هو العدم مم وقوله اذ ليس معناها سلب العدم لا يجدي شيئا لان سلب الشيء عن الشيء هو معنى الهلية المركبة لا
الهلية البسيطة التي فيها الكلام فان معناها سلب الشيء لا سلب شيء عن شيء واجاب عنه المحقق بانه من البين انه لا بد في كل
قضية من موضوع ومحمول سواء كانت هلية بسيطة او مركبة فانه اذا لم يكن المحمول في زيد معدوم مثلا هو العدم ولا زيد يكون
المحمول مفهوما آخر لا محالة قوله معنى الهلية البسيطة سلب الشيء لا سلب شيء عن شيء ان اراد انه ليس في هذه القضية محمول اصلا فهو
مصادم لحكم الفطرة وان اراد ان محموله وجوده في نفسه فهذه خرافة لفساد التقريب هو كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم
محمولا اذ على هذا التقدير لا يكون العدم محمولا اورد عليه ابن معاصره بما يقضي منه العجب حيث قال ان قوله من البين انه لا بد
في كل قضية من موضوع ومحمول كلام مخبط لانتقاضه بالقضايا الشرطية وهو ظاهر ثم الترديد في محمول القضية المذكورة بجعله
عين المانع محمولها القول ان قوله اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم غير مسلم غير موجه ثم المحمول في قولك زيد معدوم
هو العدم لكن قصد سلب ذات الموضوع وانتفاءه والاتحاد مع المعدوم وان قصد به ذلك صار معدولة كما انك ان قصدت
بقولك زيد ليس بفرس سلب الفرس عنه كانت سالبة وان قصدت اتحاده مع السلب صارت معدولة وبالجملة
فما حكم فيه بثبوت شيء او انتفاء شيء كانت هلية بسيطة وما حكم فيه بثبوت شيء لشيء او انتفاء شيء عن شيء فهو هلية مركبة انتهى و
لا يخفى سخافة ما قال اذ من البين ان الكلام في الهليات البسيطة والهليات المركبة لا في الشرطيات ومن البين ان كل
قضية من الهليات البسيطة والهليات المركبة لا بد فيها من موضوع ومحمول فالنقض بالشرطيات ناش من شدة الذهول
ايض فالشرطيات ايض لا بد فيها من جزئين قائمين مقام الموضوع والمحمول ولا تتم القضية الشرطية ايض بجزء واحد والترديد
في محمول القضية المذكورة انما وقع تسجيلا على فساد ما زعم المعترض والمحمول في قولنا زيد معدوم اذا كان هو العدم ومن
البين ان كل قضية مشتملة على موضوع ومحمول لا يخلو اما ان يثبت فيها المحمول للموضوع او يسلب فيها المحمول عن
الموضوع وجب ان يكون هذه القضية ايض لا يخلو اما ان يثبت محمولها اي المعدوم لموضوعها اي زيد فيكون هذه القضية
موجبة قطعا واما ان يسلب محمولها عن موضوعها فيكون هذه القضية زيد ليس بمعدوم لا زيد معدوم وقوله لكن قصد

WWW.NAFSEISLAM.COM

سلب ذات الموضوع وانتفاءه لامعنى تحته اذ على تقدير قصد سلب ذات الموضوع وانتفاءه لایكون المحمول ہو العدم بل یكون
العدم نسبۃ سلبیۃ ویكون المحمول شیئاً آخر واذا العدم یكون العدم نسبۃ سلبیۃ بینہ وبین زید فعلی تقدیر جعل العدم محمولا لا محید
من جعل ہذہ القضیۃ موجبۃ وما ذکر بقولہ وبالجملۃ فما حکم فیہ الی آخرہ ان اراد بہ ان القضیۃ الحاکیۃ بان الشیٔ ثابت وان
الشیٔ لیس بثابت ہلیۃ بسیطۃ والقضیۃ الحاکیۃ بان شیئاً کذا ثابت لشیٔ کذا او لیس بثابت لہ بان یكون المحمول ما سوی
وجود الشیٔ فی نفسہ ہلیۃ مرکبۃ فمسلم لکن القضیۃ القائلۃ زید معدوم حاکیۃ عن ثبوت المعدوم لزید فہی ہلیۃ مرکبۃ والکان
مراد قائلہا بہا زید لیس بموجود فہی ہلیۃ بسیطۃ سالبۃ محمولہا الموجود لا المعدوم وبالجملۃ فکلام المحقق فی غایۃ التحقیق وما
اورد علیہ ہذا لا یستحق ان یلتفت الیہ بقی فی کلام المحقق کلام وہو ان قولہ وکانت القضیۃ ممکنۃ یدل علی ان ہذہ القضیۃ
اذا کانت ممکنۃ تکون صادقۃ علی تقدیر ان یكون المراد بالمعدوم المعدوم المطلق من دون ان یقید بقید ولعل وجہہ ان
القضیۃ الممکنۃ لا تقتضی وجود الموضوع الا بالامکان ولما کان الحکم علی الموضوع بالعدم بالامکان فغایۃ ما لزم اجتماع
امکان وجودہ مع امکان عدمہ وامکان الوجود وامکان العدم لا یتنافیان بل یجتمعان وان امتنع اجتماع الوجود والعدم
فیرد علیہ ان صدق القضیۃ الممکنۃ یقتضی امکان وجود الموضوع مقارنا لثبوت المحمول لہ فیلزم امکان مقارنۃ وجود
الموضوع لعدمہ ولا شک فی استحالتہا ثم ان العلامۃ القوشجی قال ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجۃ الی ما یربطہ
بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفہوما آخر سواہ واذا کان العدم محمولا من غیر رابطۃ اخری یكون المعنی سلب الموضوع
عن نفسہ فیکون النسبۃ سلبیۃ انتہی واعترض علیہ المحقق بان وجود الرابطۃ ضروری فی کل قضیۃ علی ان الفطرۃ شاہدۃ
بالمغایرۃ بین سلب الشیٔ عن نفسہ وانتفائہ فی نفسہ کیف ویصح تعلیل الاول بالثانی بان یقال ہو مسلوب عن نفسہ
لانہ معدوم فی نفسہ علی ان ذلک فی الحقیقۃ قول بان المحمول لیس ہو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطۃ فیصیر
المآل الی ان العدم لیس محمولا البتۃ فلا یتم التقریب وہو کون النسبۃ سلبیۃ علی تقدیر کون العدم محمولا مع انہ خلاف
البدیہۃ لان ای مفہوم اذا قیس الی مفہوم آخر فللعقل ان یحکم بینہما بالسلب والایجاب والعدم من المفہومات فاذا قیس
الی مفہوم آخر جاز الحکم بسلبہ عنہ او ایجابہ انتہی واورد علیہ معاصرہ اولا بان مراد شارح التجرید بقولہ یكون المعنی سلب
الموضوع عن نفسہ لیس ہو ان معنی زید معدوم مثلا سلب زید عن نفسہ حتی یكون فی قوۃ قولنا زید لیس بزید ولا یفہم
ہذا المعنی من زید معدوم بل اراد ان معناہ سلب الموضوع فی نفسہ لا سلب شیٔ عنہ کما فی زید لیس بقائم وسلب
الشیٔ فی نفسہ حکم بانتفائہ لانہ معلل بہ وثانیا بانہ ان اراد بقولہ ای مفہوم اذا قیس الی مفہوم آخر فللعقل ان یحکم بینہما بالسلب
او الایجاب ان لہ ان یحکم بینہما بذلک حکما یكون الوجود او العدم رابطا بین طرفیہ فمسلم لکن الکلام فی ان یكون العدم محمولا

ولا یکون الوجود ولا العدم رابطا بین الطرفین حتی یکون البلیة بسیطة والرابطة بینهما لا تکون سوی النسبة الحکمیة التی
ہی الاتحاد الملاحظ بین الطرفین وان اراد ان لہ ان یحکم بینہما بذلک من غیر ان یکون الوجود او العدم رابطا بین الطرفین
بل بمجرد ملاحظة الطرفین والنسبة الحکمیة فممنوع ضرورة ان ہذا مختص بمفہوم الوجود والعدم وحمل ما سواہما لابد من جعل الوجود
او العدم رابطا کما ذہب الیہ القوم ویشہد بہ الفطرة السلیمة ایضا واجاب المحقق عن ایرادہ الاول بانہ ان اراد بسلب
الشئ فی نفسہ سلب الوجود فی نفسہ عنہ فہو بعینہ ما ذکرنا وان اراد ان السلب متوجہ الی ذات الموضوع لا الی النسبة
المحمول الیہ فہو مصادم لبدیہة العقل وفطرتہ علی انہ صرح لا یکون فی ہذہ القضیة محمول وعن ایرادہ الثانی بانہ من
البین ان مراد القائل ان کل مفہوم سواء کان ہو الوجود او العدم او غیرہ یمکن للعقل ان یقیسہ الی غیرہ ویحکم
بینہما بالایجاب والسلب وذلک مما لا یقبل المنع فلا یتم قولہ اذا کان العدم محمولا لا یکون النسبة سلبیة لجواز ان تکون
ایجابیة ثم الفطرة شاہدة بانہ لابد فی کل قضیة من الرابطة کائنا ما کان المحمول ومن یحکم بخلافہ فسلامة فطرتہ ممنوع کیف و
الفطرة لا تفرق بین قضیة وقضیة فی الاجزاء انتہی واعترض ابن معاصرہ علی جوابہ الاول بان الترديد فی سلب الشئ
فی نفسہ لا یحتملہا العبارة غیر موجہ ایضا اما عدم احتمال العبارة فظاہر اذ لا دلالة بسلب الشئ علی الاقسام المذکورة اصلا
واما انہ غیر موجہ فلان ثبوت الشئ وثبوت الشئ للشئ وسلب الشئ وسلب الشئ عن الشئ کلہا بدیہی جلی معلوم لکل
عاقل وعلی جوابہ الثانی بانہ ادعی ان کل مفہوم اذا قیس الی مفہوم آخر فللعقل ان یحکم بینہما والمعترض رد دفی الحکم
حیث قال ان اردت الحکم علی نحو یکون الرابطة بینہما امرا کما من الاتحاد مع الوجود او العدم فمسلم ولیس الکلام فیہ وان
اردت الحکم علی نحو یکون الرابطة بینہما مجرد الاتحاد فممنوع ولم ینکر انہ لا یقدر علی الحکم بینہما حتی یرد بما ذکرنا القائل بقولہ کل
مفہوم سواء کان ہو الوجود او العدم او غیرہ یمکن للعقل ان ینسبہ الی غیرہ ویحکم بینہما بالایجاب وذلک مما لا یقبل المنع
فان المعترض لم یمنع ہذا بل منع صحة حکم مخصوص بکون الاتحاد وحدہ رابطا بین الطرفین ولم یجوز قضیة بلا رابطة حتی
یتوجہ علیہ انہ لابد فی کل قضیة من الرابطة واما عدم الفرق بین قضیة وقضیة فی الاجزاء فخبط ظاہر انتہی وہذا کلہ خبط
ظاہر اما ایرادہ علی الجواب الاول فلان عبارة شارح التجرید ہی قولہ واذا کان العدم محمولا من غیر رابطة اخری یکون
المعنی سلب الموضوع عن نفسہ فیکون النسبة سلبیة ولفظ سلب الموضوع عن نفسہ معناہ الظاہر سلب الحمل الاولی فیکون
معنی زید معدوم بناء علی ظاہر ما قال شارح التجرید زید لیس بزید فاعترض علیہ المحقق اولا بانہ لیس معنی العدم وثانیا
بان المحمول المسلوب عن الموضوع علی ہذا نفسہ لا العدم وثالثا بان المعدوم مفہوم مستقل بالمفہومیة صالح لان یحکم علیہ
وبہ فللعقل ان یحکم بہ علی شئ ایجابا او سلبا وان یحکم علیہ بشئ ایجابا او سلبا فاول معاصرہ قول شارح التجرید بان مرادہ

بسلب الموضوع عن نفسه سلب الموضوع في نفسه فرده المحقق بانه ان اريد بسلب الموضوع في نفسه سلب الوجود في نفسه عنه فالمحمول في هذه القضية هو الوجود والعدم نسبة سلبية وليس محمولا وان اريد به ان السلب متوجه الى ذات الموضوع فلا يمكن الحكاية عنه بقضية سالبة اذ السلب في القضية لا محالة متوجه الى سلب نسبة المحمول الى الموضوع لا الى نفس الموضوع فالقول بكون زيد معدوم قضية سالبة على هذا التقدير مصادم لبداهة العقل وفطرته والحق على هذا التقدير لا يكون في هذه القضية محمول وقد كان الكلام على تقدير كون العدم محمولا فالحكم بكون هذا التقرير غير موجه غير موجه نعم حمل سلب الموضوع عن نفسه على سلب الموضوع في نفسه كما ارتكبه معاصره غير موجه وغير معقول واما ايراده على الجواب الثاني فلانه لا ريب في ان مفهوم المعدوم مفهوم مستقل صالح لان يحكم عليه به فلا يمتنع ان يحكم به على شيء ايجابا او سلبا ولا فرق بينه وبين سائر المفهومات المستقلة في هذا الحكم والفرق بينه وبينها بان مجرد الاتحاد يكفي للحكم بينه وبين الموضوع من دون حاجة الى رابطة اخرى ولا يكفي للحكم بين المفهومات الاخر وبين الموضوعات بل لا بد فيه من رابطة اخرى هي الوجود او العدم فذلك باطل سخيف غير معقول بالبداهة كما سيأتي عنقريب انشاء الله تعالى والمعترض يعني ابا هذا القائل جوز قضية لا يكون فيها نسبة تامة خبرية مع انه لا بد في كل قضية من نسبة تامة خبرية ولا يكفي النسبة التقييدية المسماة بالنسبة بين بين من دون النسبة التامة الخبرية في قضية ما اصلا سواء كانت هلية بسيطة او هلية مركبة فعند القدماء لا بد في كل قضية هلية بسيطة كانت او هلية مركبة من نسبة تامة خبرية وعند المتأخرين لا بد في كل قضية هلية بسيطة كانت او هلية مركبة من نسبتين النسبة بين بين والنسبة التامة الخبرية ومراد المحقق بقوله لا بد في كل قضية من الرابطة كائنا ما كان المحمول انه لا بد في كل قضية من النسبة التامة الخبرية كائنا ما كان المحمول وسنبين ذلك عنقريب انشاء الله العزيز واما قوله اما عدم الفرق بين قضية وقضية في الاجزاء فخبط ظاهر مطلع وجهه ما قال هذا القائل من قبيل هذا من انه لا يلزم ان يكون اجزاء كل قضية منحصرة في هذه الامور فان قولك من لم يعرف النفس قد عرف خبث قضية لها اجزاء غير ما ذكروا هذا مما تقضي منه العجب فان غرض المحقق ان الفطرة لا تفرق بين قضية وقضية بما هي قضية في الاجزاء لان الموضوع والمحمول في كل قضية لا يختلف في البساطة والتركيب وقلة الاجزاء وكثرتها ثم ان صاحب الافق المبين وافق الصدر المعاصر للمحقق الدواني في القول بان العدم اذا اخذ في حيز المحمول كقولنا زيد معدوم كانت القضية سالبة هلية بسيطة لا محالة فاعترض على المحقق الدواني بما نقل عنه الشارح في الحاشية وحاكم استاذ الشارح بين المحقق الدواني وبين صاحب الافق المبين بما نقل عنه في الحاشية فنحن نرى ان ننقل اولا ما قال صاحب الافق المبين بكلماته الفصائح ثم نكشف عما فيها من الفضائح ثم نذكر ما قيل في المحاكمة ثم نحقق ما هو الحق في هذه المخاصمة فنقول قال صاحب الافق المبين ثم ما اشد

سخافة ما يتوهم ان العدم اذا اخذ فی خبر المحمول کقولنا زید معدوم لا یتصور العقد الا موجبا مفاده ثبوته للموضوع وان لو اعتبر سالبا کان مفاده سلب العدم عنه وهو ضد المقصود اذ لو ارجع السلب الی ذات الموضوع کان المعنی سلب الموضوع عن نفسه وهو لیس معنی العدم بل هو معنی غیره ولیصح تعلیله به بان یقال هو مسلوب عن نفسه لانه المعدوم فی نفسه فلست قد تحققت ان معنی العدم هو سلب الشئ فی ذاته وانتفائه فی نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه فان ذلک من حیز الهلیة المرکبة ومعنی زید معدوم هو انتفائه فی نفسه وهو من سوالب الهلیة البسیطة لا ثبوت انتفائه له حتی یکون من موجبات الهلیة المرکبة اولیس من المستغربات ادعاء تحصیل الجعل البسیط مع استنکار ان یتصور نسبة الحقیقة فی سنخ ذاتها مع عزل النظر عن الوجود وسلب الشئ فی نفسه من دون اضافته الی ثبوت ذلک الشئ الیس مقابل التقرر الصادر عن الجاعل هو لیسیتها الحقیقة فی جوهرها مع عزل النظر عن الوجود هذا مع ان جحدة الجعل البسیط من المشائیة ایضا لا یستنکرون ثم لکن ذلک بتحصیلهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ایضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها انتهی کلامه بعبارته وانت تعلم ما فی هذا الکلام من الفضائح والفظائع اما اولا فلانا قد حققنا فیما سبق انه علی تقدیر القول بالجعل البسیط لیس فی الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن الحکایة الذهنیة والملاحظة العقلیة الا نفس المهیة التی یتعلق بها الجعل فعلی تقدیر عدم تعلق الجعل البسیط بمهیة من المهیات یرتفع نفس تلک المهیة عن الواقع ونفس الامر فعلی تقدیر تعلق الجعل بها لیس فی الواقع الا نفس المهیة وعلی تقدیر عدم تعلقه بها لیس فی الواقع نفس المهیة فاذا حکی عنها علی التقدیر الاول یحکی بانها موجودة اذ الوجود هو حکایة نفسها المتقررة فی الواقع کما اعترف به هذا القائل فیما نقلنا عن قبلته فیما سبق واذا حکی عنها علی التقدیر الثانی یحکی بانها لیست موجودة ومصداق القضیة الحاکیة المهیة موجودة نفس ذاتها المتقررة لا غیر ومصداق القضیة الحاکیة المهیة لیست موجودة ارتفاع نفس ذاتها عن الواقع فالمحقق لا ینکر ان تصویر لیسیة نفس الذات فی الواقع لکنه یقول ان لیسیة نفس الذات فی الواقع مرتبة المصداق المحکی عنه وانما القضیة الحاکیة عنها لیست موجودة ولا یمکن ان یحکی عنها بقضیة محمولها المعدوم کقولنا زید معدوم لان هذه القضیة التی محمولها معدوم اما ان یکون فیها نسبة تامة خبریة رابطة بین موضوعها ومحمولها او لا فعلی الثانی لا یکون کلاما تاما فضلا عن ان یکون قضیة وعلی الاول تلک النسبة التامة الخبریة التی هی رابطة بین موضوعها ومحمولها اما ایجابیة او سلبیة فان کانت ایجابیة فهذه القضیة موجبة مصداقها المحکی عنه ذات الموضوع بحیث یصح انتزاع مبدء المحمول اعنی العدم منها فان کان مبدء المحمول اعنی العدم مما یصح انتزاعه من ذات کالعدم الخارجی او العدم الذهنی او العدم المقید بقید آخر صالح کانت تلک القضیة صادقة والا کانت کاذبة فلا یکون مصداق هذه القضیة الموجبة لیسیة نفس

الذات فی الواقع لیسیۃ لبسیطۃ ضرورۃ ان صدق الربط الایجابی یستلزم تحقق للموضوع وتقررہ والکانت سلبیۃ ولاریب فی
ان النسبۃ السلبیۃ تفید سلب المحمول عن الموضوع فالمحمول اماہو معدوم فیکون مفاد ہذہ القضیۃ سلب المعدوم عن
الموضوع فیکون ہذہ القضیۃ بالحقیقۃ زید لیس معدوما مثلا وہذا ضد المقصود وہو مفہوم الموجود فیکون معنی زید معدوم
زید لیس موجودا فلا یکون المحمول ہو المعدوم وقد کان الکلام علی تقدیر کون المحمول ہو المعدوم او ہو نفس الموضوع
حتی یکون معنی زید معدوم زید لیس زیدا فہذا لیس معنی العدم علی انہ علی ہذا التقدیر ایضا لایکون المحمول ہو المعدوم
بل یکون المحمول زیدا مثلا فما ذکرہ لایمس کلام المحقق اصلا واما ثانیا فلان العدم الماخوذ فی محمول ہذہ القضیۃ
اما عدم مستقل فلا یکون رابطۃ فلا یکون ہذہ القضیۃ سالبۃ اذ القضیۃ السالبۃ لابد فیہا من عدم رابطی ای نسبۃ
سلبیۃ واما عدم رابطی فلا یکون محمولا اذ المحمول لابد من ان یکون ملحوظا بالاستقلال ولا یمکن ان یکون محمولا ورابطۃ
معا اذ لا یمکن ان یکون معنی واحد مستقلا وغیر مستقل فی لحاظ واحد لاسیما وقد ذہب ہذا القائل الی ان العدم فی نفسہ
والعدم الرابطی مختلفان بالحقیقۃ وانہ لا یمکن ان یکون معنی واحد مستقلا وغیر مستقل بلحاظین علی انہ لو امکن ان
یکون معنی واحد مستقلا وغیر مستقل فی لحاظین فلا یمکن ان یکون المعدوم المحمول فی ہذہ القضیۃ رابطۃ وان یکون
فی حالۃ واحدۃ ملحوظا بلحاظین لحاظ استقلالی ولحاظ غیر استقلالی واما ثالثا فلان قولنا زید معدوم لو کانت سالبۃ
کما زعمہ ہذا القائل والصدر المعاصر للمحقق الدوانی کان عکسہ المستوی وہو قولنا المعدوم زید ایضا سالبۃ والتزام کون
ہذا العکس سالبۃ اوارتکاب ان السالبۃ القائلۃ زید معدوم لاتنعکس ولا یمکن عکسہا المستوی من الاضاحیک التی
یضحک منہا الصبیان واما رابعا فلان ہذا القائل قال قبیل ہذا الکلام الذی نقلنا عنہ بلا فصل ان المسقط فی
الاعتبار یعنی فی الہلیۃ البسیطۃ ہو الوجود والعدم الرابط اعنی النسبۃ المضمنۃ فی احدی الحاشیتین وہی رابطۃ النسبۃ
الحکمیۃ الرابطۃ بینہما واجزاء القضیۃ ہی الحاشیتان والنسبۃ الرابطۃ بینہما وانما الافتراق بحسب بساطۃ الاجزاء جمیعا
فی البسیطۃ وتالف احدہا فی المرکبۃ وبحسب ما یؤول الیہ مفاد العقدین لاغیر انتہی فہو معترف بانہ لابد فی کل قضیۃ ہلیۃ
بسیطۃ کانت او ہلیۃ مرکبۃ من حاشیتین ونسبۃ رابطۃ بینہما ہی النسبۃ الحکمیۃ فقولنا زید معدوم اما ان یکون فیہ
حاشیتان ونسبۃ حکمیۃ رابطۃ اولا فعلی الثانی لایکون قضیۃ باعترافہ فضلا عن ان یکون من سوالب الہلیۃ البسیطۃ
کما زعم وعلی الاول اما ان یکون حاشیتا ہذہ القضیۃ زید ومعدوم فالنسبۃ الحکمیۃ بینہما اما ایجابیۃ فیکون ہذہ القضیۃ
موجبۃ قطعا فلا یکون من سوالب الہلیۃ البسیطۃ او سلبیۃ فاین الدال علی تلک النسبۃ السلبیۃ علی انہا لو کانت
سلبیۃ کان مفادہا سلب المحمول وہو المعدوم عن الموضوع وہذا ضد المقصود او یکون حاشیتا ہذہ القضیۃ زید و

WWW.NAFSEISLAM.COM

مفهوم آخر سوى المعدوم ويكون المعدوم رابطة سلبية فلا يكون المحمول هو المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كون المحمول
هو المعدوم فلينظر الى هذا الرجل كيف يخبط ولا يبالي اين يذهب اما خامسا فلان هذا القائل قال بعيد هذا الكلام بلا فصل
ومن حيث ما تعرفت فاحكم ان كل عقد حملي من حقه ان يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق و
التكذيب اى مصححة لصلوح الحاشيتين للتصديق والتكذيب فان العقد انما يصير عقدا باعتبار تلك النسبة اذ بها
يرتبط المحمول بالموضوع ويصير المركب منهما عقدا بالفعل ومحتملا للتصديق والتكذيب ويصلح متعلقا للادراك التصديقي
ايجابا او سلبا انتهى فقولنا زيد معدوم اما عقد حملي او لا فعلى الثاني كيف يكون من سوالب الهلية البسيطة ومحتملا للتصديق
والتكذيب وكيف يصلح متعلقا للادراك التصديقي وعلى الاول يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق
والتكذيب فتلك النسبة اما ايجابية فيكون هذه القضية موجبة واما سلبية فيكون مفادها سلب المحمول وهو المعدوم عن
الموضوع وهذا ضد المقصود فانظر الى هذا الرجل كيف يقدح في الحق واحقاقه ولا ينظر الى سابق كلامه وسياقه واما
سادسا فلان هذا القائل قال انى مصوب لب الفلاسفة فيما عقلوا ان النسبة الحكمية في كل عقد موجبا كان او
سالبا ثبوتية وان لا نسبة في العقد السالب وراء النسبة الايجابية التي هي في العقد الموجب وان مدلول العقد السالب
ومفاده هو سلب تلك النسبة وليس فيه حمل بل سلب حمل انما يقال له الحملي على المجاز والتشبيه وان لا مادة للعقد
السالب بحسب النسبة السلبية وانما يكون المادة بحسب النسبة الايجابية فلذلك لا يختلف المادة في
الموجب والسالب بحسب النسبة الايجابية والنسبة السلبية وراد على ما احدثه متفلسفة
المحدثين من ظن ان في السالب نسبة سلبية هي وراء النسبة الايجابية وان المادة تكون بحسب النسبة السلبية كما
تكون بحسب النسبة الايجابية وان مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الايجابية ولا يخلو شيء منهما من المواد الثلث
الا ان المشهور اعتبارها في النسبة الثبوتية لفضلها وشرفها ولاندراج ما يعتبر في النسبة السلبية فيها اذ واجب العدم هو ممتنع
الوجود وممتنع العدم هو واجب الوجود وممكن العدم هو ممكن الوجود فاعلمن ان المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع
من وجوب صدق او امتناع صدق او امكان صدق وكذب وهي في مطلق الهلية البسيطة ترجع الى حال الموضوع
في تجوهره او في وجود نفس ذاته المتجوهرة لا حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له بحسب قوة الذات وتاكد
التجوهر ووثاقة الوجود وحصافة التحقق او ضعف الذات وسخافة الحقيقة ووهن الوجود وبطلان التحقق وفي الهلية المركبة
هي حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة او ضعفها وليس في السالب الا افتقار الموضوع في نفسه
او افتقار المحمول عنه على انه ليس هناك شيء لا ان هناك شيئا هو الافتقار فليس فيه ما المادة حاله فان السلب رفع الذات

او قطع الربط لا ثبوت الرفع او القطع حتی ینقلب ایجابا فاذن لا یتصور المادة الا بحسب النسبة الایجابیة وکیف یکون لما لیس بما ہو لیس حال وانما یکون لشئی حال بما ہو شئی لا بما ہو لیس بشئی انتہی کلامہ بعبارتہ فلو کان قولنا زید معدوم مثلا قضیة سالبة کان فیہا نسبة حکمیة ثبوتیة وسلب تلک النسبة الثبوتیة الایجابیة باعترافہ فطر فا تلک النسبة الثبوتیة الایجابیة التی ورد علیہا السلب فی ہذہ القضیة اما زید و معدوم فیکون مفاد ہذہ القضیة سلب ثبوت المعدوم لزید وہذا ضد المقصود او زید ومفہوم آخر سوی المعدوم فمحمول القضیة ہو ذلک المفہوم الآخر لا مفہوم المعدوم ہذا خلف وہذا سابعا فلان قولنا زید معدوم مثلا لو کانت من سوالب الہلیة البسیطة علی تقدیر جعل المعدوم محمولا کما زعم ہذا القائل کانت نقیضا و رفعا للہلیة البسیطة الموجبة القائلة زید متجوہر او زید موجود ولا ریب فی ان محمول القضیة التی ہی نقیض لقضیة اخری ہو محمول تلک القضیة الاخری ضرورة اشتراط وحدة المحمول فی التناقض فلا بد و ان یکون محمول قولنا زید معدوم علی تقدیر کونہ من سوالب الہلیة البسیطة ما ہو محمول فی قولنا زید متجوہر او زید موجود فلا یکون المعدوم ہو المحمول فی قولنا زید معدوم علی تقدیر کونہ من سوالب الہلیة البسیطة وقد کان الکلام علی تقدیر کون محمول ہذہ القضیة ہو المعدوم ہف ولا یجدی القول بان ایراد المحمول فی قولنا زید متجوہر او زید موجود للضرورة العقدیة فان ایراد المحمول فی ہاتین القضیتین وان کان للضرورة العقدیة فلا بد من ایراد ذلک المحمول بعینہ فی نقیضہما للضرورة العقدیة ضرورة اشتراط وحدة المحمول فی التناقض فلا یکون المحمول فی نقیضہما الذی ہو من سوالب الہلیة البسیطة ہو المعدوم فلا یکون القضیة التی محمولہا المعدوم من سوالب الہلیة البسیطة کما زعم واما ثامنا فلانہ قد نص فی ہذا الکلام الذی نقلنا عنہ آنفا علی ان العقد السالب لیس فیہ حمل بل سلب حمل فعلی تقدیر کون قولنا زید معدوم من سوالب الہلیة البسیطة اما ان یکون المعدوم فی ہذہ القضیة محمولا علی زید او لا یکون المعدوم فی ہذہ القضیة محمولا علی زید فعلی الاول لا یکون ہذہ القضیة سالبة فضلا عن ان یکون من سوالب الہلیة البسیطة اذ علی ہذا التقدیر یکون فی ہذہ القضیة حمل والسالبة باعترافہ قضیة لا یکون فیہا حمل وعلی الثانی لا یکون المحمول فی ہذہ القضیة ہو المعدوم وقد کان الکلام علی تقدیر کون محمولہا ہو المعدوم واما تاسعا فلانہ قد اعترف بانہ لا تصور المادة الا بحسب النسبة الایجابیة فلو کان قولنا زید معدوم قضیة سالبة فلا بد من ان یکون ہناک نسبة ایجابیة یکون لہا مادة من المواد الثلث اعنی الوجوب والامکان والامتناع ویکون فی تلک القضیة السالبة سلب تلک النسبة الایجابیة فحاشیتا تلک النسبة الایجابیة اما زید ومعدوم فیکون ہذہ القضیة موجبة لا سالبة واما زید وشئی آخر فلا یکون محمول ہذہ القضیة علی تقدیر کونہا سالبة ہو المعدوم بل ذلک المفہوم الآخر وقد کان الکلام علی تقدیر کون محمولہا ہو المعدوم

WWW.NAFSEISLAM.COM

ہذا و لنبین قبل اتمام کشف فضائحہ فی المبحث الذی نحن فیہ ای بحث کون القضیۃ التی محمولہا المعدوم موجبۃ او سالبۃ
لبعض الفضائح التی فی کلامہ الذی نقلنا عنہ آنفا فنقول لاریب فی ان القضیۃ السالبۃ مرکب تام خبری عندہ صالح
للتصدیق و التکذیب وقد قال ہذا القائل کما نقلنا عنہ فی الوجہ الخامس من فضائحہ بان کل عقد حملی بما ہو عقد حملی
من حقہ ان یکون فیہ موضوع و محمول و نسبۃ بینہما صالحۃ للتصدیق و التکذیب مصححۃ لصلوح الحاشیتین للتصدیق
والتکذیب فان العقد انما یصیر عقدا باعتبار تلک النسبۃ اذ بہا یرتبط المحمول بالموضوع و یصیر المرکب منہما عقدا بالفعل
و محتملا للتصدیق و التکذیب و یصلح متعلقا للادراک التصدیقی ایجابا او سلبا انتہی فاما ان یکون فی القضیۃ السالبۃ
النسبۃ السلبیۃ رابطۃ اولا فان لم یکن فیہا نسبۃ سلبیۃ رابطۃ لم تکن صالحۃ للتصدیق و التکذیب ولم تکن عقدا بالفعل
ولم یرتبط محمولہا بموضوعہا ولم یصر المرکب منہما عقدا بالفعل و محتملا للتصدیق و التکذیب ولم یصلح متعلقا للادراک التصدیقی
فلم یکن قضیۃ ولا مرکبا تاما خبریا فیبطل شطر من القواعد المنطقیۃ و یکذب حکم الفطرۃ بکون السالبۃ کلاما تاما مصحح السکوت
صالحا للتصدیق و التکذیب و ان کان فیہا نسبۃ سلبیۃ رابطۃ بطل قولہ ان لا نسبۃ فی العقد السالب وراء النسبۃ التی ہی
فی العقد الموجب اذ علی ہذا التقدیر یکون فیہا نسبۃ رابطۃ ہی النسبۃ السلبیۃ ولم یذہب احد من القدماء و المتاخرین الی
انہ لیس فی القضیۃ السالبۃ نسبۃ رابطۃ کیف ولو لم یکن فیہا نسبۃ رابطۃ لم یکن کلاما تاما ولا حکایۃ ولا عقدا محتملا للتصدیق
والتکذیب بل الکل متفقون علی انہ لابد فی کل قضیۃ من نسبۃ رابطۃ ایجابیۃ او سلبیۃ و انما الاختلاف بین القدماء و المتاخرین
فی ان النسبۃ السلبیۃ الرابطۃ عند القدماء عبارۃ عن سلب الربط بین الحاشیتین فی مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ وارد علی النسبۃ
الایجابیۃ مضاف الیہا و عند المتاخرین عن مفہوم بسیط رابط بین الحاشیتین فی مرتبۃ الحکایۃ مباعد للنسبۃ الایجابیۃ غایۃ
المباعدۃ بحیث لا یجوز العقل اجتماعہما بحسب الصدق و الکذب فلا خلاف فی کون النسبۃ السلبیۃ رابطۃ بین الموضوع
والمحمول فی مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ ولا فی ان المحکی عنہ بالنسبۃ السلبیۃ الحاکیۃ اما انتفاء الشئ فی نفسہ ای فی الہلیات
البسیطۃ او انتفاء شئ عن شئ ای فی الہلیات المرکبۃ لاشئ یعبر عنہ بالانتفاء فلیس فی مرتبۃ المحکی عنہ للقضیۃ السالبۃ
نسبۃ رابطۃ و اما فی مرتبۃ الحکایۃ فلابد لانعقاد القضیۃ السالبۃ من نسبۃ سلبیۃ رابطۃ ذہنیۃ کما ان لیس فی مرتبۃ المحکی عنہ
للقضیۃ الموجبۃ نسبۃ رابطۃ ایجابیۃ ضرورۃ امتناع تحقق المعنی الغیر المستقل فی الواقع مع قطع النظر عن الحکایۃ الذہنیۃ
و اما فی مرتبۃ الحکایۃ فلابد لانعقاد القضیۃ الموجبۃ من نسبۃ ایجابیۃ رابطۃ ذہنیۃ و لانعقاد القضیۃ السالبۃ من نسبۃ
سلبیۃ رابطۃ ذہنیۃ و کیف یعقل انعقاد مرکب تام ذہنی من دون ان یرتبط احدی حاشیتیہ بالاخری فی الذہن فاشتبہ
علی ہذا القائل مرتبۃ الحکایۃ بمرتبۃ المحکی عنہ فلما رای انہ لیس فی مرتبۃ المحکی عنہ للسالبۃ ربط و اتحاد بین موضوعہا و

ومحمولها بل قطع ربطا ظن انه ليس فيها في مرتبة الحكاية ايضا ربط للمحمول بالموضوع بها وبهذا الاشتباه قد ورطه في كثير من الاغلاط في مبحث
الهليات البسيطة والمركبة كما ستعرف عنقريب واما قوله وان لا مادة للعقد السالب بحسب النسبة السلبية فلنقص
عليك تفصيلا يتبين به حاله وينكشف مجاله فنقول لاريب في ان المفهومات على ثلثة اضرب الاول ما يابى الا ان يكون له
معنون متقرر ومصداق متحقق في عالم الواقع كمفهوم اجتماع النقيضين والثاني ما له معنون متقرر بنفسه موجود بذاته
لا يجوز ان لا يتقرر ولا يوجد والثالث ما لا يابى ان يكون له معنون ومصداق ولا يابى معنونه ان يتقرر وان لا يتقرر
وهذه الحالات الثلث التي للمفاهيم في نفس الامر من دون ان تكون مرهونة بحكاية حاك واعتبار معتبر هي المواد
الثلث بحسب التقرر والموجودية فاذا حكى عن الضرب الاول بالموجودية وما هو بمعناها وعقد هلية بسيطة فان حكى
بالايجاب وقيد بالامتناع بان يقال اجتماع النقيضين موجود بالامتناع كانت الحكاية صادقة والجهة موافقة للمادة وان حكى
بالسلب قيد بالضرورة بان يقال اجتماع النقيضين ليس بموجود بالضرورة كانت الحكاية صادقة والجهة مساوقة
للمادة فان ضرورة سلب الموجودية مساوقة لامتناع الموجودية واذا حكى عن الضرب الثاني بالموجودية وما يرادفها فان
حكى بالايجاب وقيد بالضرورة كانت الحكاية صادقة والجهة موافقة للمادة وان حكى بالسلب وقيد بالامتناع كانت الحكاية
صادقة والجهة مساوقة للمادة فان امتناع سلب الموجودية مساوق لضرورة الموجودية واذا حكى عن الضرب الثالث
بالموجودية ايجابا او سلبا وقيد بالامكان كانت الحكاية صادقة والجهة موافقة للمادة واذا حكى عن الضرب الاول او الثالث
بجعل المعدوم محمولا ايجابا لم يصدق الحكاية الا بضرب من التاويل او تقييد وكانت القضية التي محمولها المعدوم هلية
مركبة واذا حكى عن الضرب الثاني بجعل المعدوم محمولا ايجابا وقيد بالامتناع صدقت القضية فان ضرورة الوجود تستلزم امتناع
صدق المعدوم ويكون تلك القضية هلية مركبة وبالجملة لا يكون القضية التي محمولها المعدوم سواء كانت موجبة او سالبة
من الهليات البسيطة ثم من المفهومات ما معنونه يابى بذاته الاتصاف ببعض الاوصاف والاتحاد ببعض المفهومات
ومنها ما معنونه يابى بذاته عدم الاتصاف ببعض الاوصاف وعدم الاتحاد ببعض المفهومات ومنها ما معنونه لا يابى بذاته
الاتصاف ولا عدم الاتصاف والاتحاد ولا عدم الاتحاد وهذه الحالات واقعية بحسب نفس الامر ليست مرهونة بحكاية حاك
واعتبار معتبر فاذا حكى عن الضرب الاول بحمل الوصف والمفهوم الذي يابى المعنون ان يتصف ويتحد به ايجابا وقيد بالامتناع
او سلبا وقيد بالضرورة صدقت الحكاية كقولنا لا شئ من الانسان بفرس بالضرورة او كل انسان فرس بالامتناع واذا
حكى عن الضرب الثاني بحمل الوصف والمفهوم الذي يابى المعنون ان لا يتصف ولا يتحد به ايجابا وقيد بالضرورة او سلبا وقيد بالامتناع
صدقت الحكاية كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او لا شئ من الانسان بحيوان بالامتناع واذا حكى عن الضرب

الثالث بجعل المفهوم الذی لایابی المعنون ان تیحد به اولا یتحد به محمولا ایجابا اوسلبا وقید بالامکان صدقت الحکایة کقولنا الانسان کاتب بالامکان اولیس بکاتب بالامکان وبالجملة فلاریب فی ان عدم اجتماع النقیضین ضروری ووجوده ممتنع فی الواقع وسلب الفرس عن الانسان ضروری وثبوته للانسان ممتنع فی الواقع وثبوت الکاتب للانسان وسلبه عنه لیس بضروری ولاممتنع فی الواقع ولاریب فی ان انتفاء معنون مفهوم اوانتفاء مفهوم ماعنه فی نفس الامر اماضروری اوممتنع اوممکن فی نفس الامر فلایجوز عند احد حتی البله والصبیان ان لایکون انتفائه اوانتفاء مفهوم ماعنه ضروریا ولاممتنعا ولاممکنا فی نفس الامر وای انسان لایفرق بین عدم اجتماع النقیضین و بین عدم فرد من افراد الانسان بان الاول ضروری والثانی غیر ضروری ولایمیز بین سلب الفرس عن الانسان وبین سلب الکاتب عنه وبالجملة فتلک الثلث اعنی الضرورة والامکان والامتناع کما انها کیفیات لمصادیق موجبات الهلیات البسیطة والمرکبة کذلک هی کیفیات لمصادیق سوالب الهلیات البسیطة والمرکبة فکما یمکن اعتبارها مواد بحسب النسب الایجابیة یمکن اعتبارها مواد بحسب النسب السلبیة غایة الامر ان القدماء اصطلحوا علی التسمیة کیفیات النسب الایجابیة بالمواد ولم یسموا کیفیات النسب السلبیة فی نفس الامر بالمواد ولامشاحة فی الاصطلاح ولم یذهب القدماء الی ان مصادیق النسب السلبیة فی الواقع لیست ضروریة ولاممتنعة ولاممکنة کیف ولایجوز ذلک احد من البله والصبیان وہذا القائل توہم من اصطلاح القدماء انهم ذاهبون الی ہذا المنکر الشنیع والسفه الفظیع حاشاهم عن ذلک وہذا الیس بدعا منه فابدع من ہذا ماتوہم من ان السوالب الموجهة لیست الجهات فیها جهات لنسبها السلبیة وانماہی جهات للنسب الایجابیة المسلوبة فزعم مثلا ان السالبة الضروریة قضیة حکم فیها بالسلب ضرورة ثبوت المحمول للموضوع لاماحکم فیها بضرورة سلب المحمول عن الموضوع وہکذا وقد انطمس بما توہم ما اثبتوا البصرف هممهم واعمارهم من القواعد فی باب الموجهات والعکوس والتناقض والاقیسة المختلطة ومنشاء ذلک التوہم ماتوہم ان النسبة السلبیة سلب للنسبة الایجابیة وقطع لها ولیست شیئا حتی تتکیف بجهة وانت تعلم ان ماسول له الوہم وشجعه علی نفی المواد عن السلب ومصداقه وہو ماہیئة لقبوله ولیس فی السالب الا انتفاء الموضوع فی نفسه وانتفاء المحمول عنه علی انه لیس ہناک شئی لاان ہناک شیئا ہو الانتفاء فلیس فیه ما المادة حاله فان السلب رفع الذات اوقطع الربط لاثبوت الرفع اوالقطع حتی ینقلب ایجابا فاذن لایتصور المادة الابحسب النسبة الایجابیة وکیف یکون لما ہو لیس بما ہو لیس حال وانما یکون للشئی حال بما ہو شئی لابما ہو لیس بشئی لیس بشئی اما اولا فلان ماذکره منقوض بمادة الامتناع فان مامادة الامتناع حال له لیس بشئی واما ثانیا فلانه ان اراد ان المادة حال وصفة متحققة فی موصوف متحقق فی نفس الامر حتی یجب ان

يكون للمادة حالة ذاتا موجودة في الواقع فهذا ممنوع بل باطل وان اراد انها حال لمصداق نسبة حاكية اي انها كون مصداقها في الواقع بحيث يصح الحكاية عنه بنسبة حاكية مقيدة باحدى الكيفيات الثلث فذلك مسلم ولا يستلزم ان يكون السلب اي الرفع وقطع الربط شيئا فانا نعلم بالضرورة ان قولنا بالضرورة ليس اجتماع النقيضين موجودا حكاية صادقة مصداقها ضرورة انتفاء اجتماع النقيضين في الواقع وقولنا بالامتناع ليس اجتماع النقيضين موجودا حكاية كاذبة ليس لها مصداق في الواقع وقولنا بالامكان ليس الانسان ليس كاتبا حكاية صادقة وقولنا بالضرورة ليس الانسان كاتبا حكاية كاذبة ولو كان صدق الحكاية بالنسب السلبية المقيدة باحدى الكيفيات متوقفا على كون السلب شيئا كانت تلك الحكايات كلها سواسية في الكذب وهو صريح البطلان فما توهم شنيع جدا واشنع منه توهم ان النسبة السلبية لا تتكيف بالجهة بناء على توهم ان النسبة السلبية ليست رابطة وانما هي سلب الربط فانا قد بينا ان النسبة السلبية رابطة في مرتبة الحكاية الذهنية وبكونها رابطة ينعقد القضية السالبة وتصير كلاما تاما والجهة قيد للنسبة الذهنية فلا وجه لنفي جواز تقييدها بالجهة والنسبة السلبية المتحققة في الذهن مفهوم موجود في الذهن وليست لا شيئا محضا فقياسها على ما ليس بشئ اصلا زيادة نغمة في طنبور الغباوة واذ تحققت بما تلونا عليك انه على تقدير جعل المعدوم محمولا يكون القضية موجبة من الهليات المركبة قطعا وانه لا يمكن على ذلك التقدير القول بكونها من سوالب الهليات البسيطة وانه على تقدير كونها موجبة يكون لها مادة غير مادة القضية التي جعل الوجود محمولا على اصطلاح القدماء ايضا وانه على فرض كونها سالبة يكون لمصداقها في نفس الامر كيفية من الكيفيات الثلث وان لم تسم تلك الكيفية مادة وعنصرا في الاصطلاح علمت ان ما قال هذا القائل بعيد الكلام الذي بينا سخافته انفا وهو قوله وما توهم ان العنصر الثابت على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا وكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة وهم سخيف متفرع عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلا موجبا وجهالة انه بمعزل عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود ويرجع العقد الى موجب سالب المحمول والحكم الى ايجاب سلب الوجود ولذلك يختلف العقدان بحسب العنصر وهم سخيف متفرع عن تجويز كون قولنا زيد معدوم على تقدير جعل المعدوم محمولا قضية سالبة وجهالة انه على تقدير كون المعدوم محمولا لا يمكن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود اذ لو كان سلبا له كان المحمول في هذه السالبة هو الموجود لا مفهوم المعدوم فانعزاله عن كونه سلبا له وكونه عقدا موجبا على تقدير جعل العدم محمولا ضروري لا محيد عنه ولما تحقق انه عقد موجب فيكون عنصره غير العنصر الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا على اصطلاح القدماء ايضا نعم العنصر الثابت على تقدير جعل العدم رابطة هو العنصر الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة على اصطلاح القدماء لان الوجود الرابط هو النسبة الايجابية والعدم الرابط هو النسبة السلبية والقدماء اصطلحوا على تسمية كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالمادة فالمادة عندهم هي كيفية النسبة الايجابية سواء اوجب او سلب اما كيفية النسبة السلبية في نفس الامر المخالفة لكيفية النسبة الايجابية فهي وان كانت لا ينكرها القدماء الا انهم لا يسمونها مادة ولا مشاحة في التسمية والاصطلاح لكن لا يلزم

من عقد الاصطلاح على تسمية كيفية النسبة الايجابية خاصة بالمادة ان لا يكون للنسبة السلبية كيفية فى نفس الامر سواء سميت مادة وعنصرا او
لا وبناء على ما ذكر قال المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة كون الثابت على تقدير محمولية العدم غير الثابت على تقدير جعل الوجود مجهولا
لا يدل على كون الثابت على تقدير جعل العدم رابطة غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة انتهى فانه على تقدير كون المعدوم محمولا انعقد
قضية موجبة فيها نسبة ايجابية لها مادة على اصطلاح القدماء مخالفة لمادة نسبة ايجابية فى قضية محمولها الموجود وعلى تقدير كون
العدم رابطة يكون القضية سالبة ليس لنسبتها السلبية مادة على اصطلاح القدماء بل مادتها هى المادة الثابتة على تقدير جعل الوجود
رابطة على اصطلاحهم وهذا القائل زعم انه على تقدير جعل العدم محمولا يكون القضية التى هو محمولها سالبة فيكون مادتها هى مادة القضية
التى يكون محمولها الوجود على اصطلاح القدماء ولم يتفطن ان القضية التى محمولها المعدوم لا يمكن ان تكون سلبا للقضية التى
محمولها الوجود ضرورة اشتراط وحدة المحمول فى قضيتين احدهما سلب الاخرى وقد اسلفنا ذلك هذا وقد اقتضى بنا الاطناب فى هذا
الباب الى الاسهاب صونا لالباب عن الزيغ عن الصواب ولنرجع الى ما كنا فيه من الكلام على كلام صاحب الافق المبين على
ما قال المحقق الدوانى من كون القضية موجبة على تقدير جعل العدم محمولا فنقول اما عاشرا فلان قوله مع ان جهدة الجعل البسيط
من المشائية ايضا لا يستنكرون ذلك فى غاية السخافة لان المشائية المنكرين للجعل البسيط قائلون بان الوجود صفة زائدة على
الماهية عارضة لها فى نفس الامر وليس مصداقه عندهم نفس الماهية المتقررة والا لم يكن لهم سبيل الى القول بالجعل المؤلف فالعدم
عندهم عبارة عن سلب صفة زائدة عارضة للماهية فى نفس الامر عن الماهية والموجودية عندهم
عبارة عن عروض تلك الصفة الزائدة فى نفس الامر للماهية فمفاد ذلك تحصيلهم ان الوجود هو
تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها ناش من سوء الفهم وعدم التدبر
فيما ذهب اليه المشائية القائلون بالجعل المؤلف فى امر الوجود غاية الامر ان العدم اى سلب صفة الوجود عن الذات مستلزم
عندهم لسلب نفس الذات كما ان الموجودية اى عروض صفة الوجود للذات متساوقة عندهم لفعلية الذات فالموجودية عندهم
ثبوت صف للذات والعدم سلب مفهوم عنها بل نقول هذا القائل مع انه فى حسبانه قائل بالجعل البسيط ذاهب الى ان الموجودية
ثبوت صف للذات والعدم سلب مفهوم عنها لانه ذاهب الى ان الوجود من عوارض الماهية فى نفس الامر فموجودية الماهية فى نفس الامر
عنده عبارة عن كون الماهية معروضة للوجود فى نفس الامر والعدم يكون عبارة عن سلب كونها معروضة لذلك العارض فى نفس
الامر او لما كان العدم نقيضا للوجود ورفعا له كان الوجود صفة زائدة على الماهية عارضة لها فى نفس الامر كما زعم كان العدم عبارة عن
رفع تلك الصفة غاية الامر انه لما كان عنده للماهية مرتبتان فى نفس الامر احدهما مرتبة فعلية الذات والاخرى مرتبة عروض الوجود الذ
هو صفة زائدة عليها عارضة لها فى نفس الامر عنده كان بازائهما سلبان احدهما سلب نفس الذات وثانيهما سلب عارض الوجود

عنها فلو اطلق العدم على هذين السلبين كان اطلاقه عليهما باشتراك الاسم فيكون العدم المقابل للوجود عند هذا القائل ايضا بمعنى سلب
مفهوم عن الذات وان كان للعدم معنى آخر ايضا ليس مقابلا للوجود نعم الحق عند المحققين الذين قالوا بالجعل البسيط للعدم فهم الحقيقة انه ليس
في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية الا نفس الماهية وهي المسماة بالتقرر والفعلية وليست هي متصفة في نفس الامر
بالوجود ولا معروضة له وانما الوجود عبارة عن حكايتها في الذهن وبازائها سلب نفس ذاتها في الواقع والعدم عبارة عن
حكاية ذلك السلب في الذهن فاذا حكي عن التقرر انعقد قضية هي الماهية موجودة واذا حكي عن سلبها الواقعي قيل الماهية ليست
موجودة وهذا القائل ظن التقرر المحكي عنه قضية سماها بالهلية البسيطة الحقيقية والقضية التي هي حكاية قضية اخرى سماها بالهلية
البسيطة المشهورية وظن سلب التقرر المحكي عنه قضية محمولها المعدوم وهذا كله آفة السطحية وسوء الفهم هذا هو الكلام على ما اورد صاحب
الافق المبين على المحقق الدواني واما المحاكمة التي تجشمها استاذ الشارح فحاصلها ان القضية التي محمولها المعدوم موجبة
بحسب الحكاية سالبة بحسب المحكي عنه فالقول بكونها موجبة صحيح بحسب الحكاية والقول بكونها سالبة صحيح بحسب المحكي عنه
فزيد معدوم وزيد ليس بموجود متغايران بحسب الحكاية متحدان بحسب المحكي عنه فلا ينبغي ان يقع الخلاف في كون قولنا زيد
معدوم مثلا موجبة او سالبة وهذه المحاكمة في غاية السخافة فان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون متصفا بالمحمول و
لذا يستدعي صدقها وجود الموضوع والقضية السالبة حاكية عن سلب محض ولذا لا يستدعي صدقها وجود موضوعها فزيد
معدوم ان كانت موجبة بحسب الحكاية كان المحكي عنه لها ذات زيد بحيث تكون متصفة بالمعدومية فلابد ان لها وجود بحيث
يصح انتزاع العدم عنها حال كونها موجودة صدقت هذه القضية الموجبة بان يكون العدم المحمول مقيدا بالقيد صالح غير مناف
لنحو من الوجود والا كذبت كما افاد المحقق الدواني وان كانت سالبة كانت حكاية عن سلب محض فلا يتوقف صدقها على
وجود زيد واما قولنا زيد ليس بموجود فسالبة قطعا فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع اذ هي حاكية عن سلب محض بخلاف قولنا
زيد معدوم على تقدير كونها موجبة فالقول بانهما متحدان بحسب المحكي عنه مع الحكم بتغايرهما ايجابا وسلبا بحسب الحكاية ناش من
سوء الفهم وقلة التدبر وكذا القول بكونهما من الهليات البسيطة وكون مفادهما انتفاءه في نفسه ناش من قلة التدبر فان مفاد قولنا
زيد معدوم على تقدير كونها موجبة ثبوت المعدوم للموضوع بخلاف مفاد قولنا زيد ليس بموجود وقولنا زيد معدوم على تقدير كونها موجبة
ليست من الهليات البسيطة فان القضية المحكوم فيها بثبوت صفة ثبوتية كانت او سلبية لموضوعها وراء الوجود هلية مركبة قطعا
والموجبة الهلية البسيطة هي التي محمولها الوجود وهذا كله كان كلاما في كون القضية التي محمولها المعدوم موجبة او سالبة واما الكلام
في ان قولنا زيد موجود هل هو مشتمل على الوجود الرابطي ام لا فقد طال النزاع فيه وهذا المحاكم حاكم فيه ايضا بما نقل عنه الشارح
في الحاشية بقوله ويكون زيد موجود مشتملا على الوجود الرابطي الخ والتفصيل فيه ان الصدر المعاصر للمحقق الدواني زعم انه في الهلية

البسيطة لايكون الوجود والعدم رابطة وانما فيها النسبة الحكمية المسماة بنسبة بين بين وهي الاتحاد الملاحظ بين الطرفين رابطا بينهما
حال الاذعان والشك فيه اليه فانك اذا القول بان هذا ذاك وهو اتحادهما وهذا ليس ذاك وهو سلب اتحادهما وتشك في انه
هل هذا ذاك ام لا وهو التردد في اتحادهما لايحتاج فيها الى اعتبار الوجود والعدم فيما بين طرفيها مثلا يقال في الهلية البسيطة زيد
هست وزيد نيست وفي المركبة زيد نويسنده است وزيد نويسنده نيست فلم يعتبر في الهلية البسيطة سوى الطرفين
المربوطين بالاتحاد امر آخر في الاذعان واعتبر في المركبة سوى ماذكر الوجود والعدم ولذا سميت الاولى بسيطة والثانية مركبة
واذا كان ذلك مختصا بالمركبة فالمحمول الذي هو الوجود اذا انتسب الى الموضوع لايحتاج الى رابطة هي الوجود بل الرابطة
بين الموضوع والمحمول هي الاتحاد واورد عليه المحقق الدواني بان التفرقة بين الهلية البسيطة والمركبة في الحكم المذكور يشهد
الفطرة بفساده ولذلك لم يختلف اثنان من المنطقيين وغيرهم في ان اجزاء القضية اما الموضوع والمحمول والنسبة التامة
الخبرية كما هو مذهب القدماء او الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والوقوع او اللاوقوع كما هو مذهب المتاخرين الذين زادوا النسبة
الحكمية متمسكين بصورة الشك على ماتوهمه يكون اجزاء القضية في الهلية البسيطة اثنين وفي الهلية المركبة اربعة وهذا مما لم
يقل به احد ولا تقبله فطرة سليمة كيف واذا كان الحكم في البسيطة باتحادهما او سلب اتحادهما وكان ذلك كافيا في تحقق مضمون
القضية في العقل كان كافيا في المركبة بان يكون الحكم فيها ايضا باتحاد الموضوع والمحمول او سلبه من غير اعتبار الوجود والعدم
اذ لا فرق بين الصورتين في بديهة العقل في هذا الحكم اذ كما يحكم العقل باتحاد الطرفين في زيد موجود يحكم باتحادهما في زيد قائم
من غير فرق على ان العقل يجزم بان ماهو مثبت في صورة الايجاب فهو منفي في صورة السلب فلابد ان يكون الحكم في
الايجاب بوضع الاتحاد وفي السلب برفعه لا ان يكون الحكم في الايجاب بنفس الاتحاد وفي السلب برفعه ثم على هذا التقدير ليس
للفرق بين البسيطة والمركبة وجه اذ كما يقال الحكم في زيد موجود بنفس اتحادهما وفي زيد ليس بموجود بسلب اتحادهما من دون
ملاحظة الوجود كذلك لقائل ان يقول الحكم في زيد قائم بنفس اتحادهما وفي زيد ليس بقائم بسلب اتحادهما من غير ملاحظة
الوجود فان صح هذا فليصح ذلك وماذكر من تسمية احدهما بالبسيطة والاخرى بالمركبة لايجدي فان التسمية مبنية على توقف صدق
الثانية على الاولى فقد جرى مجرى المركب من المفرد لا على تركبهما منها حقيقة كيف لا ومن البين ان الهلية البسيطة ليست
جزءا من الهلية المركبة اذ ليس معنى قولك زيد قائم ان زيدا موجود في نفسه قائم وكذلك التمسك بقول العجم زيد هست وزيد
نيست لانا نقول لايخلو عن ان يكون مفهوم قولهم هست ونيست مايفهم من لفظ الموجود والمعدوم ومرادفاتهما في سائر اللغات
فذلك بالبديهة يحتاج الى الرابطة وان يكون مايفهم من لفظ الموجود والمعدوم مع مايفهم من الرابطة حتى يكون لفظ هست و
نيست ههنا بمعنى الموجود والمعدوم مع الرابطة فلا يكون هذه القضية مستغنية عن الرابطة غاية الامر ان يكون المحمول

ومعنی الرابطة فی القضیة الملفوظة مذکورین بلفظ واحد ولیس ذلک فرقا بحسب المعنی انتهی واعترض علیه ابن معاصره اولا بان
قوله التفرقة بین الهلیة البسیطة والمرکبة فی الحکم المذکور تحکم فی حیز المنع اذ لا یشتبه ان المعتبر فی الهلیة البسیطة هو الطرفان
والاتحاد الملاحظ بینهما وفی الهلیة المرکبة تلک الامور مع امر آخر هو الوجود ثم لم یتفطن بان ما نقله عن المنطقیین هو اقل ما لابد منه
فی تحقق القضیة ولا یلزم ان یکون جزء کل قضیة منحصرا فی هذه الامور فان قولک من لم یعرف الفقه قد صنف فیه قضیة لها
اجزاء اخر غیر ما ذکره واستدل بذلک علی ان لیس للهلیة المرکبة سوی الطرفین والنسبة جزء آخر غیر الامور التی ذکرها وفساد
ذلک اجلی من ان یخفی وثانیا بانه لا یلزم من کون الحکم بالاتحاد کافیا فی تحقق مضمون الهلیة البسیطة کونه کافیا فی تحقق مضمون
الهلیة المرکبة وهل هذا الکلام الا کما یقال اذا کفی امر واحد فی تحقق المهیة البسیطة فلیکف فی تحقق المهیة المرکبة ونحن نجد
الفرق بین الهلیة البسیطة والمرکبة حیث نقدر ان نحکم باتحاد الطرفین فی زید موجود بلا اخذ امر خارج عنهما معا ولا نقدر ان
نحکم باتحاد الطرفین فی زید قائم بلا اخذ الوجود واعتباره معهما وان خفی علینا لمیة ذلک کما ان المعنی الاسمی والحرفی معلومان
لنا ونقدر ان نحکم علی المعنی الاسمی دون الحرفی وکثیرا ما خفی لمیة ذلک علینا فکما لا یصح ان یقال لما جاز ان یحکم علی المعنی الاسمی
فلیجز ان یحکم علی المعنی الحرفی لان کلا منهما معلوم لنا کذلک لا یصح ان یقال لما جاز الحکم باتحاد الطرفین بلا ضمیمة فی الهلیة
البسیطة فلیجز فی الهلیة المرکبة لان الحکم فی کل منهما باتحاد الطرفین وما ذکره فی وجه تسمیة البسیطة والمرکبة فرکاکته ظاهرة اذ
لم یعهد اطلاق المرکب علی البسیط الموقوف علی شیء ولا تفوه به من له ادنی وقوف بتعارف القوم وثالثا بان قوله وعلی توهم
یکون اجزاء القضیة فی الهلیة البسیطة اثنین فریة بلا مریة فانه صرح بان النسبة الحکمیة معتبرة فی جمیع القضایا فکیف یقول
بان الهلیة البسیطة خالیة عن الرابطة وما ذهب الیه هو ان الاتحاد بین الطرفین معتبر فی جمیع الحملیات الموجبة سواء کانت
هلیة بسیطة او مرکبة وفی الهلیة المرکبة خاصة یعتبر الوجود معهما ایضا اذ بدون ذلک لا نقدر علی الحکم بالاتحاد بین الطرفین انتهی
وانت تعلم ان ما اورده هذا القائل اولا جزاف محض اذ لا یشتبه علی احد انه کما یحکم فی زید موجود باتحاد المحمول والموضوع وان
الموضوع هو المحمول کذلک یحکم فی زید قائم باتحادهما واما ان فی الهلیة المرکبة تلک الامور مع امر آخر هو الوجود فمع انه خلاف
البدیهة العقلیة باطل لان الوجود الذی زعمه معتبرا فی الهلیة المرکبة اما وجود محمولی فهو لیس رابطة مع ان هذا القائل
واباه یزعمان ان فی الهلیة المرکبة یکون الوجود رابطة وراء النسبة الحکمیة واما وجود هو رابطة والوجود الذی هو الرابطة عبارة
عن النسبة التامة الخبریة لا غیر وکلام هذا القائل وابیه نص علی ذلک حیث قال مثلا یقال فی الهلیة البسیطة زید هست و
زید نیست وفی المرکبة زید نویسنده است وزید نویسنده نیست فمن الظاهر ان مدلول است فی قولنا زید نویسنده است هی النسبة
التامة الخبریة الایجابیة ومدلول نیست فی قولنا زید نویسنده نیست هی النسبة التامة الخبریة السلبیة فیکون حاصل مذهبه علی

هذا التقدير ان الهلية المركبة الموجبة مشتملة على الوجود الذي هو الرابطة اي النسبة التامة الخبرية والهلية البسيطة الموجبة غير
مشتملة على الرابطة الذي هو الرابطة اي غير مشتملة على النسبة التامة الخبرية بل على النسبة التقييدية المسماة بنسبة بين بين فقط
وكذا السالبتان فالسالبة الهلية المركبة مشتملة على النسبة التامة الخبرية السلبية والسالبة الهلية البسيطة غير مشتملة عليها
فلا يكون الهلية البسيطة ثنائية بل لا يكون كلاما تاما لعدم اشتمالها على النسبة التامة فان زعم ان محمولها اعني الموجود
يدل على المحمول و الرابطة التي هي النسبة التامة الخبرية جميعا فلا يكون الهلية البسيطة مستغنية عن الرابطة اي النسبة التامة
الخبرية التي هي معنى الوجود الرابطي غاية الامران يكون المحمول ومعنى الرابط في القضية الملفوظة مذكورين بلفظ واحد وليس ذلك
فرقا بحسب المعنى كما افاد المحقق واما قول هذا القائل ثم لم تيفطن الى قوله وذلك اجلى من ان يخفى فمما يقضي به العجب لان الاجزاء
الاولية لكل قضية اما ثلثة كما هو مذهب القدماء او اربعة كما هو مذهب المتاخرين فهي منحصرة اما في الثلثة او في الاربعة واما تركب
الموضوع والمحمول من الاجزاء الكثيرة فهو بمعزل عما فيه الكلام فقولك من لم يعرف الفقه قد صنف فيه قضية اجزائها الاولية
منحصرة في ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية عند القدماء وفي اربعة تلك الثلثة والنسبة بين بين عند المتاخرين
واما ما ذكرنا ثانيا ففي غاية السخافة اذ لا شك في ان زيدا مفهوم مستقل وموجود مفهوم آخر مستقل وكل مفهوم مستقل يمكن للعقل ان يحمله
على مفهوم مستقل آخر حمل هو هو سواء كان الحمل صادقا او كاذبا وكذا لا شك في ان زيدا مفهوم مستقل وقائم مفهوم آخر مستقل
فيمكن للعقل ان يحمله على زيد حمل هو هو سواء كان الحمل صادقا او كاذبا ولا يجد العقل فرقا ما بين حمل موجود على زيد وحمل قائم
على زيد في حكمه بالاتحاد بحمل هو هو في الحكاية الذهنية فكما لا يحتاج العقل في حكمه بان زيدا هو موجود الا الى تصور زيد وتصور وجود
وتصور الاتحاد الذي هو النسبة التامة الخبرية كذلك لا يحتاج العقل في حكمه بان زيدا هو قائم الا الى تصور زيد وتصور قائم وتصور
الاتحاد الذي هو النسبة التامة الخبرية لا ان تصور زيد وموجود والاتحاد يكفي في حكمه بان زيدا موجود وتصور زيد وقائم والاتحاد
لا يكفي في حكمه ان زيدا قائم ويحتاج في هذا الحكم الى اخذ الوجود واعتباره معهما فان هذا مما يكذبه فطرة كل من يقدر على فهم زيد موجود
وزيد قائم وليت هذا القائل عاباه بينا ان الوجود الذي لم يقدر على الحكم باتحاد الطرفين في زيد قائم بلا اخذه واعتباره معهما
باي معنى هو افهو وجود محمولي مستقل لزيد او لقائم اعني مفاد كان التامة ام نسبة رابطة بينهما فعلى الاول يكون الاجزاء الاولية
للقضية ثلثة مفهومات مستقلة مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول ومفهوم الوجود المحمولي المستقل والنسبة التامة الخبرية على راي
القدماء والنسبة التقييدية ايضا على راي المتاخرين فيكون الهلية المركبة مركبة من اربعة اجزاء عند القدماء وخمسة اجزاء عند المتاخرين
ولا يخفى بطلانه وعلى الثاني تلك النسبة الرابطة اما مفاد كان الناقصة اعني كون شيء شيئا فهي النسبة التامة الخبرية وهي المعبر
عنها بالاتحاد فيكون معنى كلامه انا لا نقدر على الحكم بكون زيد قائما بلا اخذ كون زيد قائما واعتباره وهذا مع كونه ضربا من الهذيان

جار فی زید موجود فانا لا نقد علی الحکم بکون زید موجودا بلا اخذ کون زید موجودا و اعتباره واما شئ آخر سوی النسبة التامة کالنسبة التقییدیة المسماة بنسبة بین بین فهذا ایضا باطل فان الاتحاد عندہما ہی النسبة بین بین والوجود المعتبر فی الہلیة المرکبة علی التقدیر ایضا نسبة تقییدیة بین بین فیکون الہلیة المرکبة عندہما مرکبا من موضوع ومحمول ومن نسبتین بین بین ولا شک فی انہا مشتملة علی النسبة التامة الخبریة والا لم یکن کلاما تاما ولا اجزاء قضیة فیکون اجزائہا الاولیة عندہما خمسة لبطلانه اجلی من ان یخفی واما قیاسه الہلیة البسیطة والہلیة المرکبة علی المہیة البسیطة والمہیة المرکبة فضعیف جدا فان الہلیة البسیطة کالہلیة المرکبة مرکبة من اجزاء ثلثة عند القدماء ومن اجزاء اربعة عند المتاخرین وکذا قوله کما ان المعنی الاسمی الخ فان صلوح المعنی الاسمی لان یحکم علیه وبه لکونه مفہوما مستقلا وعدم صلوح المعنی الحرفی له لعدم استقلاله بالمفہومیة مما لا یخفی علی احد من البلداء والصبیان ولا یشتبه علیہ الفرق فیہما بہذا النحو علی احد واما الفرق بین الہلیتین بما زعما فمما لا یجده الا وجدانہما ومع ذلک قد خفی علیہما لمیة ہذا الفرق واما طعنه فیما ذکر المحقق فی وجه التسمیة بالبسیطة والمرکبة فمنشاره الغفلة عن انه یکفی للتسمیة وجه من الکنایة واما ما ذکر ہذا القائل ثانیا ثانیا فوارد علی المحقق بلا مریة فان الصدر المعاصر له قائل بترکب الہلیة البسیطة من الحاشیتین والنسبة بین بین التی سماہا بالنسبة الحکمیة فاجزاء الہلیة البسیطة عنده ثلثة واجزاء الہلیة المرکبة اربعة نعم ان تکلم علیه بناء علی مذہب القدماء المنکرین للنسبة التقییدیة کان اجزاء الہلیة البسیطة علی مذہبه لنفیه النسبة التامة الخبریة فیہا اثنین واجزاء الہلیة المرکبة ثلثة فقول المحقق وعلی ما توہمه یکون اجزاء القضیة فی الہلیة البسیطة اثنین وفی الہلیة المرکبة اربعة لا یصح اصلا اذ علی تقدیر القول بالنسبة التقییدیة یکون بناء علی ما توہمه الصدر اجزاء القضیة فی الہلیة البسیطة ثلثة وفی الہلیة المرکبة اربعة وعلی تقدیر نفیہا یکون بناء علی ما توہمه اجزاء القضیة فی الہلیة البسیطة اثنین وفی الہلیة المرکبة ثلثة لا اربعة الا ان یقال ان المحقق حسب ان الصدر لا یرید بالوجود والعدم الذین قال باعتبارہما فی الہلیة المرکبة دون الہلیة البسیطة النسبة التامة الخبریة الایجابیة والنسبة التامة الخبریة السلبیة بل یرید بہما الوجود المحمولی ونقیضه ویدل علی ذلک ان کلامه صریح فی انه فہم من کلام الصدر ان الہلیة البسیطة عنده جزء من الہلیة المرکبة فرد علیه بقوله لا علی ترکبہا منہا حقیقة کیف لا ومن البین ان الہلیة البسیطة لیست جزءا من الہلیة المرکبة اذ لیس معنی قولک زید قائم ان زیدا موجود فی نفسه قائم فبناء علی ہذا الفہم الزمه بناء علی مذہب القدماء المنکرین للنسبة بین بین بانه علی ما توہمه یکون اجزاء القضیة فی الہلیة البسیطة اثنین لانه ینکر النسبة التامة الخبریة فی الہلیة البسیطة فیکون اجزائہا علی طریق القدماء علی توہمه اثنین الموضوع والمحمول فقط واجزاء الہلیة المرکبة علی طریق القدماء علی ما توہمه اربعة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبریة والوجود الذی یقول الصدر باعتباره فی الہلیة المرکبة وعلی ہذا یستقیم کلام المحقق ولعله انما ہو الالزام علی مذہب القدماء وہو نفی النسبة بین بین لانه ہو الحق عنده وفی الواقع ایضا علی ما سیلوح ان شاء الله تعالی

ثم ان المحقق قال في الحاشية القديمة لا يشك من له وجدان صحيح في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب
فلا بد بينهما من رابطة اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة الحكمية والاذعان بوقوعها او لا وقوعها او من ادراك النسبة او انتفائها
على وجه الاذعان على اختلاف رأي القدماء والمحدثين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم يشهد الفطرة السليمة بفساده ولهذا
صرح الشيخ وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والمتأخرون بان كل
قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الحكم بزعمهم وقل لي اذا تصورت زيدا ومفهوم الموجود يكفي هذان
المتصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما وتأييد هذا بقول العجم زيد هست وزيد نيست بدون ذكر الرابطة لا ينفع
اصلا كيف وعدم ذكر الرابط لا يدل على انتفائه على انهم يقولون زيد موجود هست وزيد موجود نيست وفي اللغة العربية وغيرها
من اللغات التي شعرنا بها لا فرق بين الوجود وغيره هذا مع ان الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية ومن ثبت امثال
هذا في بطون الاوراق فقد رضي بان يكون اضحوكة للناظرين واحدوثة في الغابرين انتهى فاعترض عليه الصدر بانه لا نزاع
لاحد في ان كل قضية لا بد فيها من النسبة الحكمية المسماة بالنسبة بين بين وهي الاتحاد الملاحظ بين الموضوع والمحمول رابطا
بينهما بل الكلام في ان الهلية المركبة لا يكفي فيها النسبة الحكمية بل لا بد ان تضم اليها الوجود او العدم ويجعل كلاهما رابطة
بين موضوعها ومحمولها ولتركب الرابطة سميت هلية مركبة وهو قد حسب ان الوجود والعدم المعتبر في الهلية المركبة دون البسيطة
عند من يفرق بينهما هو النسبة الحكمية وليس كذلك اذ لو كانت النسبة الحكمية في القضية السالبة هو العدم لما صح ما ذهبوا اليه من
ان الحكم في القضية السالبة بان النسبة ليست واقعة ومن البين ان النسبة الحكمية في جميع القضايا ثبوتية ولو كفى في الهلية
المركبة ملاحظة النسبة الحكمية التي هي الاتحاد بين طرفيها لكنا قادرين على ان نذعن بالقيام لزيد مثلا بلا اعتبار الوجود بين الطرفين
كما نقدر على ان نذعن بوجوده من غير اعتبار الوجود بين الطرفين والوجدان الصحيح يحكم بامتناع ذلك وجواز هذا فهذا الفاضل لم
يميز بين النسبة الحكمية والضميمة المعتبرة في الهلية المركبة دون البسيطة ومن ثمه استشكل عليه جعله كون مثل زيد معدوم سالبة
كما ذهب اليه القوم وحسبه موجبة وقوله عدم ذكر الرابط لا يدل على انتفائه انما ينفعه لو استدل بمجرد عدم ذكره في الكلام اما اذا
استدل باستغناء الكلام عنه مطلقا حتى لا يكون معتبرا فيه لا لفظا ولا معنى فلا ينفعه كما لا يخفى واما ما نقله عنهم من قولهم زيد موجود هست
فذلك مبني على ان الموجود لما لم يكن من لغتهم قاسوه على سائر اخواته من المعلوم والمضروب والمنصور وغيرها فيذكرون لفظة
است معه كما يذكرون مع اخواته لا نظرا الى معناه ولهذا اذا تكلموا بلغتهم لا يذكرون ذلك اصلا واما عدم اقتناص الحقائق من
الاطلاقات العرفية فغير مسلم اذ القوم قد صرحوا في باب القضايا بان كثيرا منها ماخوذة من عرف الجمهور هذا كلامه واجاب عنه المحقق
بانه قد سلم ان النسبة الحكمية المعتبرة في جميع القضايا هو الاتحاد بين المحمول والموضوع ثم زعم انه يكفي ملاحظة هذا الاتحاد في الهلية

البسيطة دون الهلية المركبة بل لابد ان ضيم اليه الوجود والعدم ثم انت تعلم ان الاتحاد ما لم يعتبر معه ثبوت او رفع لا يتعلق الاذعان
سواء كان بين الموضوع والمحمول الذي هو الموجود او بينه وبين محمول آخر فان الاذعان انما يتعلق بالايجاب او السلب
لا بالاتحاد المتحمل لكليهما وذلك ظاهر جدا فكما لا نقدر على ان نذعن بقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين لا نقدر على الاذعان
بوجوده من غير اعتبار الوجود بينهما اذ كما ان الحكم في الهلية المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك الحكم في
الهلية البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه ومن يحكم وجدانه بالفرق فصحة وجدانه وفساده لا يخفى على من
صح وجدانه واما تاييده بقول العجم فلا يدل على الاستغناء اصلا فان الثابت من تلك اللغة على تقدير التسليم هو عدم الذكر
ولا يلزم منه الاستغناء عنه معنى كما لا يخفى على انا لا نسلم عدم الذكر اذ قد نقل انه في الفارسية الاصلية لفظ هي بمعنى الموجود
وكان اصل الكلام زيد هي است ثم خفف فقيل هست حتى قيل ان في بعض البلاد يتلفظون بالاصل فعلى هذا يكون الرابطة
مذكورة وما ذكر من العذر في قولهم زيد موجود است من قياسهم اياه على اخواته فغير مسموع اذ لا شك ان المتلفظين بذلك عقلاء
عارفون بالمعنى فلا معنى لقياسه على اخواته فان المقتضي لعدم امر من الامور اذا كان المعنى متحققا واطرد عادتهم على ذكره في بعض
الصور دون بعض فربما تمشي مثل هذا الاعتذار وما ذكر القوم في باب القضايا ان الاطلاقات العرفية يستدل بها على المطالب
الحقيقية كيف يقولون واكثر المطالب الحكمية مخالف للعرف ولعله انما استند الى ما ذكروه في وجه تسمية العرفية العامة من
البين انه ليس في ذلك اقتناص الحقائق من العرف انتهى واورد عليه الغباث المنصور اولا بان قوله ان الاتحاد ما لم يعتبر معه
ثبوت او رفع لا يتعلق به الاذعان يدل على انه حسب ان الاذعان متعلق بالاتحاد وليس كذلك فانه متعلق بالطرفين حال
كونهما مرتبطين بالاتحاد ويكون الاتحاد معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية بينهما واذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر في الاتحاد
ثبوت او عدم كما يشهد به الفطرة السليمة واما ما توهمه من ان الاذعان متعلق بالايجاب والسلب فظاهر الفساد لان الاذعان
عبارة عن الحكم والايجاب والسلب ايضا حكمان مخصوصان فكيف يتعلق الاذعان بهما وثانيا بان قوله فكما لا نقدر الخ ممنوع اذ لا
يلزم من عدم القدرة هناك عدم القدرة ههنا وبل هذا الا كما يقال كما لا نقدر على الحكم على المعنى الحرفي لا نقدر على الحكم على
المعنى المستقل وثالثا بان العجم لا يذكرون الرابطة اصلا لا لفظا ولا معنى واما ان لفظة هي في بعض لغات الفرس بمعنى الموجود
فمسلم لكنهم لا يذكرون معه لفظة است ولا يلزم من كون هي بمعنى الموجود ان يكون الرابطة مذكورة حتى يتفرع قوله فعلى هذا
يكون الرابطة مذكورة ولان يكون اصل است هي است ولو كان كذلك يكون فيه تكرار للوجود لان لفظة است بمعنى الموجود
ايضا واما القائل المتلفظ بلغة غيره فكثيرا ما لا يكون واقفا بدقائق اللغة المذكورة فلا يبعد ان يذكر فيه ما لا يذكر فيه صاحب اللغة او
يترك ما لا يتركه ولذلك تجد بين كلام البلغاء والمولدين تفاوتا كثيرا ومخالفة لبعض المسائل للعرف لا ينافي موافقة بعض

آخره واخذ منه انتهى وهذا كله سخيف وضعيف اما ما قال ان المحقق حسب ان الاذعان متعلق بالاتحاد وليس كذلك ففيه اولا
ان الاتحاد الكان عبارة عن النسبة التامة الخبرية كما هو مذهب القدماء فالاذعان بالقضية الموجبة تعلق حقيقة بنفس الاتحاد
وبالقضية السالبة تعلق بسلب الاتحاد ولا يضر كونه معنى حرفيا وعدم استقلاله بالمفهومية وان كان عبارة عن النسبة التقييدية
المسماة بنسبة بين بين التي قال بها المتاخرون كما حسب الصدر وابنه فالاذعان بالقضية الموجبة تعلق حقيقة بثبوت الاتحاد
وبالقضية السالبة تعلق حقيقة برفعه اى وقوع النسبة التقييدية اولا وقوعها وكون الاتحاد معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية
لا يمنع تعلق الاذعان به وقد استوفينا الكلام فى ذلك فى شرح قول المص فان كان اعتقاد النسبة خبرية والطلنا هناك
ما ذهب اليه الصدر وابنه من ان التصديق تعلق بالطرفين حال كونهما مربوطين بالاتحاد فليرجع الى ذلك المبحث وثانيا انه
لو سلم ان الاذعان تعلق بالطرفين حال كونهما مربوطين بالاتحاد فلا يضر المحقق فان غرضه قدس سره انه ما لم يعتبر وقوع
الاتحاد او سلب وقوعه لا يكون الطرفان المربوطان بنسبة تقييدية كلاما تاما وقضية فكيف تعلق بهما الاذعان فانه لا يتعلق
بالمركبات التقييدية ما لم تصر كلاما تاما فعلى هذا يكون ما ذكره مواخذة لفظية على قول المحقق لا يتعلق به الاذعان وينـدفع بادنى
عناية وهو ان مراده انه لا يتعلق بالطرفين المربوطين بالاتحاد ما لم يعتبر معه الوقوع او اللاوقوع وعبر عنه بانه لا يتعلق بالاتحاد
ما لم يعتبر معه ثبوت او رفع لان تعلق الاذعان بالطرفين المربوطين بالاتحاد بالذات تعلق للاذعان بالاتحاد بالعرض وثالثا
ان قوله اذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر فى الاتحاد ثبوت او عدم عجيب جدا لان الاتحاد اذا كان نسبة تقييدية عنده الا القائل
وعند ابنه فما لم يعتبر معه ثبوت او رفع لم يتعين كون العقد المؤلف من الطرفين المربوطين بالاتحاد موجبا او سالبا فضلا عن
ان يصلح تعلق الاذعان ورابعا ان قوله اذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر فى الاتحاد ثبوت او عدم ليس تحته معنى اذ كون النسب
التقييدية التوصيفية والاضافية معانى حرفية غير مستقلة بالمفهومية لا يغنى عن اعتبار الوقوع او اللاوقوع فيها عند تعلق الاذعان
فحرفية معنى وعدم استقلاله بالمفهومية لا يكفى لان تعلق به الاذعان ولو كفى عدم استقلال معنى الاتحاد الذى هو النسبة
التقييدية لان تعلق به الاذعان لكفى لان تعلق به الاذعان من غير ان يعتبر فيه ثبوت او عدم فى الهليات المركبة ايضا اذ لما
صلح معنى الاتحاد لان تعلق به التصديق فلا يعقل ان تخصيص صلوحه لتعلقه بعقد دون عقد وقضية دون قضية فالقول
بان مجرد الاتحاد يكفى لتعلق الاذعان فى الهلية البسيطة ولا يحتاج الى ان يعتبر معه الوقوع او اللاوقوع ولا يكفى لتعلقه فى
الهلية المركبة بل يحتاج فى ذلك الى ان يعتبر معه الوقوع او اللاوقوع هذا ليس له معنى محصل واما ما قوله واما ما توهمه من ان الاذعان
متعلق بالايجاب والسلب فظاهر الفساد اذ لا ريب فى ان المذعن فيما اذا اذعنا بان زيدا موجود او قائم هو
الحكم الايجابى اى كون زيد موجودا وقائما وفيما اذا اذعنا بان زيدا ليس موجودا وليس قائما هو الحكم السلبى اى سلب كون

زید موجودا او سلب کونه قائما واعجب من ذلک ما اوقعه فی هذا من ان الاذعان عبارة عن الحکم والایجاب والسلب ایضا حکمان مخصوصان فکیف یتعلق الاذعان بهما ولم یتفطن ان اطلاق الحکم علی الاذعان وعلی الایجاب والسلب باشتراک الاسم فان لفظ الحکم یطلق باشتراک الاسم علی عدة معان، منها التصدیق والاذعان ومنها النسبة التامة الخبریة الایجابیة والسلبیة ومنها المحکوم به ومنها الانتساب الذی هو فعل النفس فالاذعان حکم بمعنی والایجاب والسلب حکمان مخصوصان بمعنی آخر ولو کان الایجاب والسلب حکمین بمعنی الحکم الذی هو بمعنی الاذعان لزم ان لایکون القضیة المشکوکة والمتخیلة الغیر المذعنة والموهومة والمنکرة المکذبة موجبة وسالبة بل عریة عن الایجاب والسلب لکونها عریة عن الاذعان واما ما ذکره ثانیا فقد بینا فساده فیما سبق من ان قیاس الفرق بین الهلیة البسیطة والهلیة المرکبة علی الفرق بین المعنی الاسمی والمعنی الحرفی قیاس بلا جامع واما ما ذکره ثالثا ففی غایة السخافة فان ادعاء ان العجم لایذکرون الرابطة اصلا لا لفظا ولا معنی ادعاء محض لا دلیل علیه مع ان البدیهة العقلیة قاضیة ببطلانه فان الالفاظ المرکبة التی لیست بینها رابطة تامة لیست کلاما مصححا للسکوت فانکان العجم لایذکرون الرابطة اصلا لا لفظا ولا معنی فما یتفوهون به هذیان لیس کلاما حاشاهم عن ذلک واما قوله واما ان لفظ هی الی قوله لان لفظ است بمعنی الموجود فکله هذر وهذیان فان لفظة هی فی الفارسیة بمعنی الموجود وهم یذکرون معها الرابطة نحو است وانه قال مولانا المولوی العارف المعنوی قدس سره گفت یارب گر تو را خاصان هی اند ٭ که مبارک دعوت فرخ پی اند ٭ وان ترک ذکر الرابطة لفظا اتفاقا فلا دلیل علی ان الرابطة لیست مرادة کیف ولو لم یکن الرابطة مرادة لم ینعقد کلام تام کما عرفت فما ذکره المحقق من ان اصل لفظ است هی است لیس مستبعدا بل هو الظاهر اذ الاحتیاج علی هذا الی تقدیر الرابط الذی لا یتم الکلام بدونه واما قوله ولو کان کذلک یکون فیه تکرر للموجود لان لفظة است بمعنی الموجود فمنشأ الغلط فیه عدم التمییز بین الوجود الرابطی والوجود المحمولی فان لفظة است موضوعة للوجود الرابطی لا للوجود المحمولی اذ لا یصح ان یقال زید ست بمعنی زید موجود ولفظة هی موضوعة للوجود المحمولی وانما کان یلزم التکرار ان لو کان لفظة است موضوعة للوجود المحمولی واما قوله اما القائل المتلفظ بلغة غیر الخ ففی غایة السخافة فان العلماء المهرة البارعین فی المعرفة بلغتی العرب والعجم لاینکرون ذکر الرابطة اذ ما یقولون فلانی موجود ست فلا یقولون فلانی موجود بلا ذکر الرابط لفظا ومعنی کلا ثم کلا واما ما عندی ان لفظة هست فی اللغة الفارسیة فعل یدل علی الحال من الازمنة وقد یدل علی الثبات والاستمرار ولیس بمعنی للموجود فهو لیس اسما والفعل المتضمنة للنسبة الی فاعل لایحتاج فی کونه مسندا وانعقاد الکلام التام الی رابطة اخری سوی النسبة المتضمنة وکذا لفظة نیست بمعنی لیس فهی ایضا فعل متضمن للنسبة الرابطة ولذا لا یذکر العجم معهما الرابطة لعدم احتیاج الفعل اذا اسند الی رابطة اخری سوی النسبة التی تضمنها معنی الفعل ولذلک لایصیر لفظة هست ونیست محکوما علیه ومبتدأ فی لسان العجم

فسقط ما توهمه الصدر عن اصله ولم يحتج فى الاجابة عن سنده الى تجشم واما قوله ومخالفة لبعض المسائل الخ ففى غاية الوهن اذ لا كلام فى جواز موافقته لبعض المسائل للعرف وانما الكلام فى ان الاطلاقات العرفية لا تصلح ان يحتج بها على صحة ما تقضى بالبديهة والبرهان عليه بالبطلان كما فيما نحن فيه فان البديهة والبرهان قاضيان بانه لا ينعقد كلام تام بدون النسبة التامة الخبرية سواء قيل بالنسبة التقييدية المسماة بنسبة بين بين اولم تقل بها فلا مساغ للاحتجاج على خلاف ذلك بان العجم لا يذكرون النسبة الخبرية حيث يقولون زيد هست هذا تمام الكلام من قبل المحقق على ما اورد عليه الغياث المنصور ولنزد بيانا نزيد ما قال المحقق وضوحا وما قال معاصره فضوحا فنقول ذهب القدماء الى ان التصور والتصديق متباينان حقيقة وان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق وان القضية اية قضية كانت مركبة من ثلثة اجزاء الموضوع والمحمول والنسبة الحاكية التامة الخبرية وذهب المتاخرون الى ان التصور والتصديق متحدان حقيقة مختلفان متعلقا وان فى كل قضية نسبتين احدهما نسبة تقييدية هى متعلق التصورات كالشك والوهم والاخرى نسبة تامة خبرية هى وقوع النسبة التقييدية او لا وقوعها وهى متعلق التصديق ولهذا يفسرون التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فما ذهب اليه صدر المعاصر للمحقق من نفى الرابطة سوى النسبة بين بين عن الهليات البسيطة واشباهها فى الهليات المركبة لا يستقيم على المذهبين اما على مذهب القدماء فلانهم لا يقولون بالنسبة بين بين فى قضية ما اصلا فالقول بوجودها فقط فى الهلية البسيطة بوجودها مع نسبة اخرى فى الهلية المركبة لا يستقيم على مذهبهم واما على مذهب المتاخرين فلانهم يقولون بتغاير متعلقى التصور والتصديق فلا بد من ان يكون فى الهلية البسيطة عندهم نسبتان احدهما متعلق التصور والاخرى متعلق التصديق فلا يستقيم نفى الرابطة الاخرى عن الهلية البسيطة على رايهم وايضا المتاخرون القائلون بالنسبة التقييدية قائلون بان النسبة التقييدية ما لم يعتبر معها الوقوع واللاوقوع لا تكون رابطة وانما تكون رابطة مع اعتبار الوقوع واللاوقوع معها قال العلامة الرازى فى شرح المطالع ان المصنف رح لم يسم اللفظ الدال على مطلق النسبة رابطة بل الدال على نسبة ترابط المحمول بالموضوع والنسبة ما لم يعتبر معها الوقوع او اللاوقوع لم تكن رابطة وقال فى شرح الشمسية ان النسبة ما لم يعتبر معها الوقوع او اللاوقوع لم تكن رابطة ولا حاجة الى الدلالة على النسبة التى هى مورد الايجاب والسلب فان اللفظ الدال على وقوع النسبة دال على النسبة ايضا انتهى وعلى ما توهمه الصدر لا يكون الهلية البسيطة مشتملة على رابطة اذ لا يعتبر فيها عنده الوقوع واللاوقوع مع النسبة التقييدية المسماة بنسبة بين بين وانما المعتبر فيها نفس النسبة بين بين فقط وهى ما لم يعتبر معها الوقوع واللاوقوع ليست رابطة فلا يكون بين حاشيتى الهلية البسيطة على رايه ارتباط فلا تكون كلاما تاما فضلا عن ان تكون هلية بسيطة ثم ان المحقق تكلم عليه بعد تسليم النسبة بين بين تنزلا الى رايه وقال ان النسبة بين بين ما لم يعتبر معها

الایجاب والسلب لا تصلح لان تعلق الاذعان وینعقد بها القضیة سواء کان المحمول ہو الموجود او غیرہ فلا یرد علیہ ان القضیة
عند التحقیق وعند المحقق مرکبة من ثلثة اجزاء الطرفین مع النسبة التامة الحاکیة ای کون الموضوع محمولا وہی التی یعبر عنہا
بالاتحاد وسلبہ وبثبوت المحمول للموضوع وسلبہ عنہ لان ہناک اتحادا ہو مورد الایجاب والسلب کما یدل علیہ کلام المحقق
وذلک لان المحقق لم یبین کلامہ علی ما ہو المحقق عندہ وانما تکلم بعد تسلیم النسبة بین بین تنزلا الی رای معاصرہ لیکون
ابکت لہ وصرح فی الزامہ الافاحق عندہ ان القضیة مطلقا ہلیة بسیطة کانت او ہلیة مرکبة مرکبة من ثلثة اجزاء الطرفین
والنسبة التامة الحاکیة التی یعبر عنہا بثبوت المحمول للموضوع او سلبہ ای کون الموضوع محمولا او سلبہ ہذا حق ولیس مقصود
المحقق ان ما یحکی عنہ فی کل قضیة ہلیة بسیطة کانت او ہلیة مرکبة ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ فان کلامہ فی
مرتبة الحکایة وما نقلنا عنہ نص علی ما ذکرنا والعجب ان صاحب الافق المبین شنع علی المحقق تشنیعا بلیغا فقال بلغنی
مذاہب عجیبة فی مسائل فلسفیة قد نبعت من شرذمة من المتفلسفة والمقلدة فی ہذہ السنین المتاخرة ولیس لہا اعتبار علی
ما قد کان یسلک فی عصور المعلمین والرؤساء ومن تلک المذاہب العجیبة ما ظن ان مفاد العقد مطلقا ہو ثبوت المحمول
للموضوع او سلبہ عنہ ویستوی فی ذلک الہلیة البسیطة والہلیة المرکبة مع ما یذعن للحکماء المحصلین فیما یحکمون بان الوجود المطلق
الفطری نفس الموجودیة المصدریة الانتزاعیة ومطابق الحکم بہ نفس ذات المہیة الواقعة فی ظرف الوجود لا المہیة الواقعة مع
مفہوم ما غیرہا انضمامی او انتزاعی وینکر علی السفہاء المہوشین حیث یزعمون ان الوجود ہو ما بہ الحصول لا نفس الحصول
واذ لم تحصل ما تلوناہ علیک حسب ان ذلک الفرق یستلزم اسقاط النسبة الحکمیة عن عقود الہلیات البسیطة بما ہی عقود
ولا یستصحہ احد فکل عقد عند قدماء الفلاسفة مؤلف من اجزاء ثلثة الحاشیتین والنسبة الایجابیة او السلبیة وعند متفلسفة اتباع خرنیک
من اربعة اجزاء بناء علی اختراعہم النسبة التی ہی مورد الحکم بزعمہم وکانک قد عرفت انہ زیغ فاضح فالمسقط فی الاعتبار ہو الوجود
والعدم الرابط اعنی النسبة المضمنة فی احدی الحاشیتین وہی وراء النسبة الحکمیة الرابطة بینہما واجزاء القضیة ہی الحاشیتان
والنسبة الرابطة بینہما وانما الافتراق بحسب بساطة الاجزاء جمیعا فی البسیطة وتالف احدہا فی المرکبة وبحسب ما یؤول الیہ مفاد العقدین
انتہی وانت تعلم انہ ان ارید بمفاد العقد مرتبة الحکایة الذہنیة فلا شک فی ان مفاد العقد بہذا المعنی مشتمل علی النسبة الایجابیة
او السلبیة سواء کان العقد ہلیة بسیطة او ہلیة مرکبة فمفاد العقد مطلقا بہذا المعنی ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ سواء کان
المحمول ہو الموجود او غیرہ فان کل عقد کلام تام خبری لا بد فیہ من نسبة تامة خبریة والنسبة التامة الخبریة یعبر عنہا
بثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ وہی النسبة الرابطة بین الموضوع والمحمول التی عدہا القائل ایضا من اجزاء القضیة
فای شناعة فیما ظنہ المحقق من ان مفاد العقد مطلقا ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ وانہ یستوی فی ذلک الہلیة البسیطة

والمركبة ولا ينافي هذا القول الاذعان بان الوجود هو نفس الموجودية المصدرية فان مفهوم الوجود مفهوم مستقل يجعل محمولا في الهلية البسيطة وكل مفهوم
يجعل محمولا في اية قضية كانت لابد ان يرتبط بينه وبين الموضوع نسبة تامة خبرية ايجابيا وسلبية حتى ينعقد القضية الموجبة او السالبة والنسبة
التامة الخبرية هي المعبر عنها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ولا فرق في ذلك بين الهلية البسيطة وبين الهلية المركبة والفرق بين
الهليتين باشتمال الهلية المركبة على ثبوت المحمول للموضوع اي النسبة التامة الخبرية وعدم اشتمال الهلية البسيطة على ثبوت المحمول للموضوع
اي النسبة التامة الخبرية يستلزم اسقاط النسبة الحكمية اي النسبة التامة الخبرية عن عقود الهليات البسيطة كما زعمه الصدر المعاصر للمحقق مستدلا
بان العجم يقولون في ترجمة زيد موجود زيد هست ولا يقولون زيد هست است فليس ما ذكره المحقق زيغا فضلا عن ان يكون زيغا
فاضحا واما اعتبار الوجود والعدم الرابط اي النسبة المتضمنة في احدى الحاشيتين في الهلية المركبة واسقاطه عن الاعتبار في الهلية البسيطة
فمع كونه زيغا فاضحا كما سيلوح انشاء الله العزيز عنقريب من انه لا فرق بين الهليتين وان تخلل النسبة المتضمنة في احدى الحاشيتين في
الهلية المركبة ناش من فساد الطباع لا يضر هذا المحقق اذ مراده ان العقد مطلقا سواء كان هليا بسيطا او مركبا يشتمل على ثبوت المحمول للموضوع
وسلبه عنه اي النسبة التامة الخبرية التي يعبر عنها بالفارسية بهست ونيست وبالهندية به ہے ونہیں على خلاف ما توهمه معاصره من عدم
اشتمال الهلية البسيطة عليها مستدلا بقول العجم زيد هست وزيد نيست وزيد ہے وزيد نہیں ولا يلزم من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة
المتضمنة في احدى الحاشيتين عدم اشتمالها على النسبة التامة الخبرية حتى يضر المحقق وينفع معاصره وان اريد بفساد العقد مرتبة المصداق
المحكي عنه المتحقق في الواقع فليس كلام المحقق فيه والنزاع بينه وبين معاصره انما هو في مرتبة الحكاية الذهنية واستدلال معاصره بقول
العجم انما هو في مرتبة الحكاية فانهم لا يذكرون النسبة الرابطة الخبرية مع المحمول في الحكاية الهلية البسيطة ثم القول بعدم اعتبار الوجود الرابط
والعدم الرابط اي النسبة المتضمنة في احدى الحاشيتين في الهلية البسيطة مع اعتباره في احدى الحاشيتين في
الهلية المركبة مع القول بكون الوجود عارضا في نفس الامر للماهية لا يصح كما سيتلى عليك انشاء الله تعالى
هذا واعلم ان الصدر المعاصر للمحقق جوز الحمل الاولي بان يعني به ان الموضوع هو بعينه المحمول على ان يتكرر ادراك شيء واحد بتكرار الالتفات
اليه دون تكثر في المدرك والملتفت اليه اصلا ولو بالاعتبار والمحقق ابطل تجويزه ببيان ليس هذا مقام ذكره ثم شنع على معاصره بانه مع ذلك
التجويز قائل بان القضية التي محمولها الوجود لا تحتاج الى الرابطة فاذا حمل مفهوم الموجود على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما واحدا تكرر
الالتفات اليه ولا تحتاج الى رابطة فيتحقق قضية احادية ومفاسد اللازم لا تخفى ولا تحصى فاجاب عنه الصدر بان الرابطة التي لا يحتاج اليها
الهلية البسيطة هو الوجود او العدم المعتبر بين الموضوع او المحمول في الهلية المركبة لا النسبة الحكمية المسماة بين بين فانها معتبرة في جميع القضايا
فلا يلزم من انتفائها انتفاء النسبة الحكمية ولا يلزم انحصار اجزاء القضية في شيء واحد فتعقب عليه المحقق بان مذهب القدماء ان اجزاء القضية ثلثة
الطرفان والنسبة التامة الخبرية ومذهب المتاخرين انها اربعة الطرفان والنسبة التقييدية المسماة عندهم بالنسبة الحكمية ووقوعها او لا وقوعها

المسمى عندہم بالنسبة التامة الخبرية فعلى ما ذہب الیہ من تجویزہ الحمل و عدم اشتمال الہلیة البسیطة علی النسبة التامة الخبریة یلزم ان یکون قولک
الموجود موجود قضیة بسیطة احادیة علی مذہب القدماء و ثنائیة علی مذہب المتاخرین اذ لا تغایر بین موضوعہا و محمولہا و لیس فیہا نسبة تامة
خبریة علی زعمہ و بطلان اللازم اظہر من ان یخفی علی احد و اعترض علی المحقق صاحب الافق المبین فی حواشیہ فان قلت قولنا الموجود موجود یصح ان
یحمل الشیء ای مفہوم الموجود علی نفسہ و حینئذ لا یکون ہلیة بسیطة و یصح ان یعنی بہ ان ذلک المفہوم موجود علی الاطلاق ای متحقق فی نفسہ
و ح لا یکون حملا للشیء علی نفسہ بالجملة الہلیات البسیطة لا تکون الا من اقسام الحمل الشائع الصناعی الذی ہو قسیم الحمل الاولی و الحمل الذاتی
فشیء من ذینک الحملین لیس من عقود الہلیات البسیطة انتہی ملخصا و ہذا الاعتراض لظاہرہ وارد علی المحقق المتبادر من کلامہ انہ لم
یفرق بین قولنا الموجود موجود اذا ارید بہ الحمل الاولی و بین قولنا الموجود موجود اذا عقد ہلیة بسیطة فالزم علی معاصرہ بقولہ لعدم اشتمال
الہلیة البسیطة علی الرابطة ان لا یکون قولنا الموجود موجود اذا ارید بہ الحمل الاولی مشتملا علی الرابطة مع عدم التغایر بین محمولہ و موضوعہ علی رایہ
فالزم علیہ ان یکون ہذہ القضیة علی رایہ بسیطة احادیة و قد غفل المحقق عن ان ہذہ القضیة علی تقدیر ارادة الحمل الاولی ہی مرکبة مشتملة علی
الرابطة عند الصدر و علی تقدیر عقدہا ہلیة بسیطة موضوعہا و محمولہا متغایران و الحمل فیہا حمل شائع عرضی و لیس فیہ حمل الشیء علی نفسہ ای
حمل اولی و قد غفل معاصرہ ایضا من ہذا الفرق فما تخلص من لزوم ما الزم المحقق بارتکاب تحقق النسبة بین جزئین فی ہذہ القضیة حتی الزم
تمام ہذہ القضیة بمفہوم واحد ہو الموضوع و المحمول بلا تغایر الا ان یقال انہ اجاب تنزلا ثم قال صاحب الافق المبین معترضا علی المحقق
اما ما ظن بعض المقلدین ممن قد لسیر مع المحققین انہ یلزم من ذلک ای من تجویز صحة الحمل الاولی من دون اعتبار تکثر و تغایر بین الموضوع
و المحمول ان یکون اجزاء القضیة اثنین اذ لا تعدد فی المفہوم بل فی الادراک فقط و ذلک اذا قیل بالمشہور بین المحصلین من ان مفاد القضیة
مطلقا ہو ثبوت شیء لشیء او سلبہ عنہ اما اذا قیل بالفرق بین الہلیات البسیطة و الہلیات المرکبة بان المفاد فی الہلیات البسیطة ہو تجوہر
موضوعہ و تحققہ فی نفسہ او بسیط بطلانہ فی نفسہ لا ثبوت مفہوم ما لہ او سلبہ عنہ و فی الہلیة المرکبة ہو ثبوت مفہوم ما للموضوع او سلبہ عنہ فالہلیة
البسیطة اعنی القضیة التی محمولہا الوجود لا تحتاج الی الرابطة فاذا حمل مفہوم الموجود علی نفسہ لزم ان لا یکون للقضیة الا مفہوم واحد لتعلق
بہ حدا کان او مفہوم الموضوع و المحمول عند ذلک المتوہم ای الصدر المعاصر للمحقق واحد و النسبة لا تحتاج الیہا ہہنا فتحصل القضیة البسیطة الا حادیة
فلا یصح تغییرہا بالقول غنیة من الخطاء تلبیس ما لیس یعتقد من اہل التحصیل و المعتمد عن قشر الغلط و التدلیس ہو ان بین عقود الہلیات البسیطة
و بین عقود الہلیات المرکبة فرقا من وجہین احدہما بحسب المحکی عنہ بالعقد و الآخر بحسب نفس العقد و ہو الحکایة اما الفرق بحسب المحکی عنہ فہو ان
مفاد العقد و ہو ما یحکی عنہ فی الہلیات البسیطة ہو نفس تقرر الموضوع و وجودہ او لیسیتہ و بطلانہ فی نفسہ و فی الہلیة المرکبة ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ
عنہ و اما نفس العقد بما ہو عقد فمطلقا ای سواء کان ہلیة بسیطة او ہلیة مرکبة مشتمل علی الموضوع و المحمول و النسبة و اما الفرق بحسب الحکایة ای بحسب
نفس العقد فہو ان کلا من اجزاء العقد فی الہلیات البسیطة بسیط لا فی الہلیة المرکبة فاحد الاجزاء ای اما الموضوع و اما المحمول فی الحقیقة متالف

من نفس مفهومه من الوجود او العدم الرابط وهو غير النسبة الرابطة فقولنا الفلك متحرك في قوة قولنا الفلك موجود متحركا بخلاف قولنا الفلك موجود
مثلا والعقد في حمل الشيء على نفسه بلي مركب الا من الهليات البسيطة فقولنا الوجود وجود مثلا من عقود الهليات المركبة والذي هو من عقود الهليات
البسيطة هو قولنا الوجود موجود مثلا فاذن عليك ان تتعدد وجوه الخبط في ذلك الظن على التفصيل عدا انتهى ولعل من وجوه الخبط التي لم
يعدها على التفصيل عدم الفرق بين قولنا الموجود موجود اذا اريد به الحمل الاولي وبين هذا القول اذا اعتقد هلية بسيطة وظن كون كل قضية
محمولها الموجود هلية بسيطة ومنها ان المحقق ظن انه على مذهب القدماء هو الفرق بين الهليات البسيطة والهليات المركبة بان المفاد
في الهليات البسيطة هو تجوهر الموضوع وتحققه في نفسه وليسيته وبطلانه في نفسه وفي الهلية المركبة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ولا احتياج
الهلية البسيطة الى الرابطة فيلزم على تجويز عدم التغاير بين الموضوع والمحمول في الحمل الاولي بان لا يكون القضية القائلة الموجود موجود الا مفهوما واحدا
تعلق به دراكان فتحصل القضية البسيطة الاحادية فلا يصح تفسيرها بالقول اذ القول هو المركب هذا الظن خبط اذ لا يلزم من كون مفاد الهلية
البسيطة هو تجوهر الموضوع وتحققه في نفسه وليسيته وبطلانه في نفسه ان لا تحتاج الهلية البسيطة الى الرابطة غاية الامر انها لا تحتاج الى الوجود والعدم
الرابط وهو غير النسبة الرابطة فنفس العقد مطلقا سواء كان هليا بسيطا او هليا مركبا مشتمل على الموضوع والمحمول والنسبة ومنها ان المحقق علم انه
اذا قيل بالمشهور بين المحدثين من ان مفاد القضية مطلقا هو ثبوت شيء لشيء او سلبه عنه يكون اجزاء القضية القائلة الموجود موجود على تقدير تجويز
الحمل الاولي من دون اعتبار تغاير بين الموضوع والمحمول اثنين وهذا خبط اذ النسبة التامة معتبرة في كل عقد فيكون في هذه القضية نسبتان
سوى الموضوع والمحمول عند المحدثين فلا يكون اجزاء القضية اثنين على راي المحدثين هذا خلاصة ما اعترض به صاحب الافق المبين على المحقق
ونحن نقول ان صاحب الافق المبين لم يقصر في التقول على المحقق فان المحقق قال اولا معترضا على تجويز الحمل الاولي من دون تكثر و
تغاير بين الموضوع والمحمول بعد ابطال تجويزه المذكور بوجه اخر بسيط العبارة ثم يلزم ان يكون اجزاء القضية اثنين اذ لا تعدد حينئذ في المفهوم
بل في الادراك فقط على ان بعض من توهم ذلك قائل بان القضية التي محمولها الوجود لا تحتاج الى الرابطة فاذا حمل مفهوم الوجود على نفسه لم يكن
هذه القضية الا مفهوما واحدا تعلق به ادراكان اذ الموضوع والمحمول عنده مفهوم واحد ومعنى الرابطة لا يحتاج اليه ههنا فيحصل القضية البسيطة
الاحادية فلا يتم تفسيرها بالقول الى غير ذلك من المفاسد انتهى بالفاظه فاجاب عنه معاصره بان الرابطة التي ذهب القائل بان الهلية البسيطة غير محتاج اليها
هو الوجود والعدم المعتبر بين الموضوع والمحمول في الهلية المركبة فقط لا النسبة الحكمية المسماة بين بين فانها معتبرة في جميع القضايا فلا يلزم
من نفي احتياجها انتفاء النسبة الحكمية ولا يلزم انحصار اجزاء القضية في شيء واحد انتهى فعاد المحقق وقال لا يذهب عليك ان الظاهر الذي ذهب اليه
القدماء ان اجزاء القضية ثلثة الطرفان والنسبة التامة الخبرية وادراك هذه النسبة على جهة الاذعان هو التصديق وليس هناك امر اخر اثبته المتاخرون
وسموه نسبة حكمية فعلى ما ذهب اليه هذا القائل يلزم ان يكون الموجود موجود قضية بسيطة على مذهب القدماء مع ما ذكرنا مبني على ذلك على مذهب
المتاخرين يكون اجزاء القضية اثنين فقط لان اجزاء القضية هي المدركات ولا شك ان المدرك لا يتعدد بتعدد الالتفات وهذا ايضا خلف

WWW.NAFSEISLAM.COM

فانهم صرحوا بان اجزاء القضية المعقولة اربعة كما ان اجزاءها عند القدماء ثلثة انتهى بالفاظه وبالجملة فمحاصل كلام المحقق انه يلزم على ما ذهب اليه معاصره من تجويز هذا النحو من الحمل وعدم احتياج القضية التي محمولها الموجود الى النسبة التامة الخبرية ان يكون قولك الموجود موجود اذا اريد به الحمل الاولي قضية بسيطة على مذهب القدماء وقضية ذات جزئين على مذهب المتاخرين واما ما نقله هذا القائل من المحقق من لزوم كون اجزاء هذه القضية اثنين اذ قيل بالمشهور بين المحدثين من ان مفاد القضية مطلقا هو ثبوت شيء لشيء وسلبه عنه وكون هذه القضية بسيطة اي مفهوما واحدا على تقدير الفرق بين الهليات البسيطة والهليات المركبة بان المفاد في الهليات البسيطة هو تجوهر الموضوع وتحققه في نفسه او ليسيته وبطلانه في نفسه وفي الهليات المركبة ثبوت مفهوم بالموضوع او سلبه عنه لعدم احتياج الهلية البسيطة اي القضية التي محمولها الوجود الى الرابطة على تقدير هذا الفرق فافتراء على المحقق ليس في كلامه منه عين ولا اثر بل مفاد القضية مطلقا اي مفهوم الحكاية الذهنية على مذهب القدماء عند المحقق هو ثبوت شيء لشيء او سلبه عنه اي النسبة التامة الخبرية الايجابية او السلبية ومفاد القضية مطلقا بهذا المعنى على مذهب المتاخرين عند المحقق هو وقوع ثبوت شيء لشيء اي وقوع النسبة الحكمية التقييدية اولا وقوعها ولا فرق عند المحقق بين مذهب القدماء وبين مذهب المتاخرين الا بان القدماء قائلون بتثليث اجزاء القضية مطلقا والمتاخرون قائلون بتربيعها فهم قائلون بنسبتين احدهما تقييدية والاخرى تامة خبرية هي وقوع النسبة التقييدية اولا وقوعها والقدماء لا يقولون بنسبتين انما يقولون بنسبة واحدة تامة خبرية هي كون شيء شيئا او سلبه ويعبرون عنها بثبوت شيء لشيء او سلبه عنه ولا يذهبون الى الفرق بين الهلية البسيطة والهلية المركبة في مرتبة الحكاية اصلا فيقولون بان اجزاء كل قضية هلية بسيطة كانت او مركبة ثلثة ومذهب القدماء هو مختار المحقق فهو لا يقول بعدم احتياج القضية التي محمولها الموجود الى الرابطة لكنه الزم معاصر القائل بعدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية المستدل على ذلك بقول العجم بانه على تقدير تجويز الحمل الاولي بلا اعتبار تغاير بين الموضوع والمحمول على رايه تحقق القضية الاحادية فيما اذا حمل الموجود على نفسه ولما اجاب معاصره باشتمال تلك القضية على النسبة الحكمية المسماة بين بين رد جوابه بان الالزام المذكور عليه مبتني على مذهب المتاخرين للنسبة بين بين مع الزمه حصر اجزاء القضية المعقولة المذكورة في اثنين هما الموجود ونسبة بين بين لو بني على مذهب المتاخرين ثم هذا القائل اختلق بهتانا ونسب الفرق الذي اخترعه الى القدماء والمحقق وتقول على المحقق القول بعدم احتياج القضية التي محمولها الوجود الى الرابطة بناء على ذلك الفرق فسبحان الله هذا بهتان عظيم لا يغتفر مثله من ذي قلب سليم فراح الباطل وسقط ما افتراه هذا القائل واتضح تلبيسه وافتضح تدليسه بقي ان المحقق لم يفرق بين القضية القائلة الموجود موجود اذا عقدت هلية بسيطة وبينها اذا اريد بها الحمل الاولي اذ الزم معاصره القول بكونها بسيطة احادية لذهابه الى عدم احتياج الهلية البسيطة الى الرابطة متمسكا بقول العجم والى عدم تغاير الموضوع والمحمول في هذا النحو من الحمل الاولي فان هذا الالزام منه يدل على انه ظن هذه القضية اذا اريد بها الحمل الاولي هلية بسيطة وليس الامر كذلك هذا بحسب النظر الجليل واما النظر الدقيق فيحكم بان هذا الالزام من المحقق ليس منشاءه عدم فرقه بين هذه القضية اذا عقدت هلية بسيطة وبينها

اذا اريد بها الحمل الاولى بل منشاء ان المحمول في هذه القضية على التقديرين اي سواء عقدت هلية بسيطة او مركبة ان اريد بها الحمل الاولى
هو مفهوم الموجود فاما ان يكون مفهوم الموجود متضمنا للربط بحيث لا يحتاج القضية التي جعل ذلك المفهوم فيها محمولا الى النسبة الرابطة التامة
الخبرية فيكون هذه القضية اذا عقدت هلية مركبة واريد بها الحمل الاولى ايضا غير محتاجة الى رابطة وراء ما تضمنه محمولها واذ موضوعها و
محمولها واحد على تقدير تجويز هذا النحو من الحمل الاولى فيكون هذه القضية بسيطة احادية على هذا التقدير والتجويز ليست هي الا مفهوما
واحدا هو الموضوع وهو بعينه المحمول بلا تغاير او لا يكون مفهوم الموجود متضمنا للربط ويحتاج القضية مع كون هذا المفهوم فيها محمولا الى
رابطة بين الموضوع والمحمول هي النسبة التامة الخبرية فيكون هذه القضية اذا عقدت هلية بسيطة ايضا محتاجة الى النسبة التامة الخبرية
فيبطل ما ذهب اليه الصدر المعاصر للمحقق من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية متمسكا بقول بعضهم اذ قد تبين ان
نفس مفهوم هذا المحمول الا يغني العقد عن النسبة الرابطة التامة الخبرية فلا بد في انعقاد القضية حيثما جعل الوجود فيها محمولا من نسبة رابطة
تامة خبرية سواء كانت هلية بسيطة او هلية مركبة بان يكون الحمل فيها اوليا وبما ذكر سقط ما توهمه الصدر الشيرازي في حاشية شرح حكمة الاشراق
من ان الوجود قد يكون محمولا وقد يكون رابطة ويسمى القضية التي حمل فيها الوجود هلية بسيطة ويسمى غيرها هلية مركبة وانما سميت الاولى
بسيطة لان الوجود بذاته يتحد ويرتبط بالشيء كالماهية الموضوعة له غير الوجود كالكتابة ونحوها اذا ارتبط بالشيء فلا يرتبط به الا بوجود زائد عليه فقولنا
زيد موجود انما مصداقه ومفاده وجود زيد لا وجود الوجود لزيد فلهذا لا يكون القضية ذات جزئين واما قولنا زيد كاتب فمصداقه ومفاده
وجود الكتابة لزيد فيكون اجزاؤه وجود زيد ووجود كتابة ووجودها لزيد والذي ذكرنا لا ينافي كلام القوم ان القضية المعقولة لا بد وان
تلتئم من اجزاء ثلثة الموضوع والمحمول والرابطة فان هذه المعاني الثلثة كلها حاصلة في الهلية البسيطة لكن على وجه يكون الرابطة فيها
عين المحمول بمعنى ان المحمول محمول ورابطة معا لانه بنفسه مرتبط مع غيره الذي هو موضوعه هذا ايضا يدل على ان للوجود صورة في
الاعيان بها يرتبط الاشياء بعضها ببعض كالمحمولات الذاتية او العرضية بموضوعاتها فقد ظهر مما ذكرنا ان القضية المعقولة ايضا قد
يكون ثلاثية وقد تكون ثنائية كالقضية الملفوظة انتهى وجه السقوط ان مفهوم الموجود لو كان بنفسه رابطة لكان رابطة حيث يحمل ذلك
المفهوم على نفسه حملا اوليا ايضا فلا يكون الهلية المركبة ايضا معقولة ثنائية وهو خلاف رائه ايضا ثم ما توهم من كون هذا المحمول بنفسه
رابطة ليس معقولا اصلا لان هذا المفهوم اما مفهوم مستقل فلا يكون رابطة ضرورة ان المعنى الرابطي مفهوم لا يلحظ استقلالا او مفهوم
غير مستقل فلا يكون محمولا اذ لا بد في العقد من ملاحظة المحمول استقلالا ولحاظ مفهوم واحد في آن واحد وزمان واحد بالاستقلال
وعدم الاستقلال ليس معقولا اصلا واما ما ذكر من ان الوجود يرتبط بنفسه بموضوعه بخلاف غيره فمع انه لا يعقل ارتباط مفهوم بمفهوم
آخر يعقد منهما قضية من دون ان يلحظ بينهما نسبة رابطة لا يجديه شيئا لان الوجود معنى وارتباطه بنفسه بموضوعه معنى آخر فلا يكون
القضية منعقدة بلا نسبة رابطة واما ما ذكر من الفرق بين مصداق الهلية البسيطة ومصداق الهلية المركبة فلا يوجب اسقاط

النسبة الرابطة الحاكية من الهلية البسيطة في مرتبة الحكاية وكلام القوم صريح في انه لابد في كل قضية معقولة من اجزاء ثلثة جزئين مستقلين بالمفهومية وجزء غير مستقل ملحوظ بين الطرفين مرآة لملاحظة حالهما ولاريب في انه مناف لما توهم حصول هذه المعاني الثلثة في الهلية البسيطة بان يكون المحمول محمولا ورابطة معا لايجوزه فطرة غير مؤفة وكون الوجود صورة في الاعيان باطل ببيانات قد ذكرنا نبذا منها فيما سبق ولو كان للوجود صورة في الاعيان وراء نفس المهية الموجودة في الاعيان لكان بالضرورة بين المهية وبين الوجود ارتباط مغاير للطرفين مفهوما وكان ذلك الارتباط هو مفاد القضية القائلة المهية موجودة فيبطل جل ما ذكره وبهذا ظهر ان من ذهب الى كون الوجود زائدا على المهية الممكنة عارضا لها في نفس الامر لا محيص له من القول بان مصداق الهلية البسيطة هو الارتباط الذي هو بين المهية وبين الوجود في نفس الامر كما ان مصداق الهليات المركبة التي محمولاتها صفات زائدة على موصوفاتها كذلك ثم ان ما زعمه الصدر الشيرازي من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية وما زعمه الصدر الشيرازي من كون محمولها محمولا ورابطة معا مع بطلان كليهما بما عرفت مفصلا باطل بوجوه اخر منها ان هذين القائلين يزعمان ان الهلية البسيطة ليس فيها نسبة تامة خبرية سوى المحمول وان الهليات المركبة مطلقا مشتملة عليها وهذا الزعم متهافت لان قولنا الكاتب موجود مثلا قضية موجبة هلية بسيطة منعكسة بالعكس المستقيم الى قضية موجبة هلية مركبة هي قولنا الموجود كاتب العكس المستقيم عبارة عن تبديل طرفي القضية مع بقاء الكيف كما لا يخفى على من طالع مختصرات المنطق فهذه القضية التي هي عكس الهلية البسيطة اما مشتملة على نسبة تامة خبرية مغايرة للحاشيتين فلا يكون العكس المستقيم عبارة عن مجرد تبديل طرفي القضية مع بقاء الكيف بل يكون عكس هلية بسيطة عبارة عن تبديل الحاشيتين مع ازدياد في العكس جزء آخر لم يكن في الاصل وهي النسبة التامة الخبرية ويكون عكس بعض الهليات المركبة كقولنا الموجود كاتب عبارة عن تبديل الحاشيتين مع ان ينقص من الاصل جزء وهي النسبة التامة الخبرية وهذا اجزاف سخيف جدا او غير مشتملة عليها فيبطل ما زعما من اشتمال الهليات المركبة كلها على النسبة التامة الخبرية المغايرة للحاشيتين ومنها ان القوم كلهم اجمعوا على ان الكلمات الوجودية اعني كان الناقصة واخواتها روابط زمانية وانها بموادها تدل على النسبة الرابطة وبهيأتها تدل على الزمان وانهم ايضا سلموا شمولها لنحو قولنا زيد كان موجودا وزيد يكون موجودا وزيد سيكون موجودا قضايا هليات بسيطة فلفظة كان ويكون وسيكون لابد دالة على النسبة الرابطة التامة الخبرية بمادتها كما انها دالة على الازمنة بهيأتها فيبطل ما ذهب اليه الصدر من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية ويلزم على الصدر ان يكون كل من تلك القضايا الهليات البسيطة مشتملا على النسبتين التامتين الخبريتين احدهما للوجود المحمول الذي هو الرابطة ايضا على رأيه والاخرى الرابطة الزمانية ولزوم اشتمال قضية واحدة على النسبتين التامتين الخبريتين مما لا يجترئ عليه احد او غير دالة على النسبة التامة الخبرية بمادتها وانما هي دالة على الزمان فقط وهذا باطل بالبديهة والاجماع ومنها ان الصدر المعاصر للمحقق الدواني قائل باشتمال الهلية البسيطة على نسبة واحدة هي نسبة بين بين ولا يقول باشتمالها على نسبة تامة خبرية وهذا لا يستقيم على مذهب اصلا اما على مذهب القدماء فلانهم لا يقولون بنسبة بين بين اصلا واما على مذهب المتأخرين

خلافهم فانهم قائلون بنسبتين فی كل قضية احدهما متعلق التصور والاخرى متعلق التصديق والصدر قائل باشتمالها على نسبة واحدة هی نفس المحمول وهذا ايضا لا يستقيم على مذهب القدماء فانهم لا يقولون بان متعلق التصديق فی قضية هو المحمول اما على مذهب المتاخرين فلانهم لا يقولون باتحاد متعلق التصور والتصديق وعلى مذهب الفاضل المحدث للقول باتحاد متعلقهما ثم انه يلزم على ما ذهب اليه الصدر ان لا يصح عكس الهلية البسيطة الموجبة لان محمولها رابطة غير مستقلة لا تصلح ان تجعل محكوما عليها وان لا ينتج الشكل الاول فيما اذا قلنا مثلا زيد موجود وكل موجود متشخص فان المحمول فی الصغرى رابطة غير مستقلة والموضوع فی الكبرى مفهوم مستقل وليس برابطة غير مستقلة فلم يتكرر الاوسط فلا وجه للانتاج وبالجملة ففساد هذين الرأيين اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى فقد تحقق ان الهليات البسيطة والهليات المركبة سواسية فی مرتبة الحكاية فی الاشتمال على الوجود الرابطی والعدم الرابطی بمعنى النسبة الثابتة الخبرية الايجابية والسلبية بقی الكلام فی المحكی عنه للقبيلتين فحاصل المحاكمة التی ذكرها الشارح فی الحاشية اجمالا ان ما خلا عن استاذه ان الهلية البسيطة الموجبة كقولنا زيد موجود مشتملة على الوجود الرابطی والهلية البسيطة السالبة مشتملة على العدم الرابطی ای النسبة الرابطة الثابتة الخبرية الايجابية والسلبية فی مرتبة الحكاية وغير مشتملة عليها فی مرتبة المحكی عنه ای وجود الشیء فی نفسه وعدمه كذلك فمن قال باشتمال الهلية البسيطة على الوجود الرابطی او العدم الرابطی ان اراد مرتبة الحكاية فقد اصاب ان اراد مرتبة المحكی عنه فقد اخطأ ومن نفی ذلك فامره بالعكس والمحكی عنه للهلية البسيطة عند هذا المحاكم وجود الشیء فی نفسه وعدمه فی نفسه وكلام صاحب الافق المبين صريح فی ان مصداق الهلية البسيطة الحقيقية تجوهر الموضوع او لا تجوهره ومصداق الهلية البسيطة المشهورية وجوده فی نفسه وعدمه فی نفسه والشارح قد تبعه جريا على سجيته فی التقليد وكلام المحاكم المذكور فی كتبه مضطرب فقد قال فيما نقل عنه الشارح فی الحاشية ان المحكی عنه للهلية البسيطة هو وجود الشیء فی نفسه وانه ليس مشتملا على الوجود الرابطی وان الهلية البسيطة فی مرتبة الحكاية مشتملة على الوجود الرابطی ای النسبة الرابطة وقال فی موضع آخر ان مطلق ثبوت الشیء للشیء فی مرتبة الحمل متاخر عن ثبوت المثبت له ثم قال فان قيل ثبوت المحمول للموضوع مفاد العقد فی الهلية المركبة لا فی الهلية البسيطة لان وجود الشیء هو نفس موجوديته وليس وجوده وجودا فی الموضوع بل هو وجود الموضوع فليس ثبوت الغير فضلا عن ان يستدعی ثبوت المثبت له قلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده فی نفسه وجودا فی الموضوع ان لا يكون وجودا فی المعروض كيف وقيام الوجود بالماهية ضروری وقد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من القدماء الى ان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة والمتاخرون الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التقييدية انتهی وقال فی الحاشية المعلقة على قوله قد ذهب الشيخ الى آخره الحاصل ان الحكاية متحد مع المحكی عنه واذا كان فی الحكاية امر ليس فی المحكی عنه لم يكن الاتحاد بينهما انتهی وهذا الكلام صريح فی ان الحكاية والمحكی عنه متحدان بالذات وان فی المحكی عنه ايضا نسبة وان المحكی عنه للهلية البسيطة مشتمل على الوجود الرابطی ان فی الهلية البسيطة حكاية عن قيام الوجود بالماهية وهذا ينافی لما قال فی المحاكمة وقال هذا القائل فی بعض كتبه تحقيق المقام ان المحمول الذی هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذی هو غير الوجود وجوده هو وجوده للموضوع فالهلية البسيطة بحسب المحكی عنه ونفس الامر لا تحتاج الى الوجود الرابطی وبحسب الحكاية والعقد الذهنی

تحتاج الیہ بخلاف الہلیۃ المرکبۃ فانہا بحسب کلا الاعتبارین تحتاج الیہ انتہی وہذا مطابق لما ذکرہ ہذا القائل فی المحاکمۃ والیضاً قال ہذا القائل
فی بعض کتبہ ان الحکایۃ ہی نفس مفہوم القضیۃ والمحکی عنہ مصداقہا والنسبۃ انما ہی فی الحکایۃ دون المحکی عنہ والتغایر بینہما بالذات
لا بالاعتبار انتہی وہذا الیضاً مخالف لما نقلنا عنہ آنفا فانظر الی التہافت بین کلماتہ وہی مع ما فیہا من التہافت والتدافع لا تستحق
ان یصغی الیہا فضلا عن ان یعول علیہا اما قولہ ان ثبوت شیٔ لشیٔ فی مرتبۃ الحمل یتاخر عن ثبوت المثبت لہ فلانہ ان اراد ان مطلق
ثبوت شیٔ لشیٔ فی مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ یتاخر عن ثبوت المثبت لہ فی الواقع ای ان النسبۃ التی اعتبرہا الذہن متاخرۃ عن وجود المثبت
لہ فلا یتوجہ علیہ ما اورد علیہ بقولہ فان قیل الخ فان الکلام علی ہذا التقدیر لیس فی مفاد العقد ای مصداقہ المحکی عنہ بل فی مرتبۃ الحکایۃ
الذہنیۃ حتی یقال ان ثبوت المحمول للموضوع مفاد العقد فی الہلیۃ المرکبۃ دون الہلیۃ البسیطۃ الی آخرہ فان الہلیۃ المرکبۃ والہلیۃ
البسیطۃ سیان فی الاشتمال علی النسبۃ الرابطۃ فی مرتبۃ الحکایۃ عند ہذا القائل ایضاً ولا یحتاج الی ما اجاب بہ من انہ لا یلزم من ان لا یکون
وجودہ فی نفسہ وجودا فی الموضوع ان لا یکون وجودا فی المعروض ولیغو قولہ کیف وقیام الوجود بالمہیۃ ضروری کیف والنسبۃ الرابطۃ
الذہنیۃ لیس معناہا قیام الوجود بالمہیۃ ولو کان للوجود قیام بالمہیۃ فانما ہو فی مرتبۃ المحکی عنہ لا فی مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ التی فیہا الکلام
وان اراد بہ ان مطلق ثبوت شیٔ لشیٔ فی نفس الامر والواقع المحکی عنہ سواء کان بانضمامہ الی المثبت لہ او انتزاعہ عنہ یتاخر عن ثبوت
المثبت لہ فی الواقع لبطل سیاق کلامہ حیث نفی تاخر ثبوت شیٔ لشیٔ عن ثبوت المثبت لہ علی الاطلاق فی مرتبۃ الحلول ای مرتبۃ
المحکی عنہ وخص تاخرہ عنہ بالاتصاف لا الانضمامی وذہب الی کون الاتصاف بالوجود انتزاعیا وعدم تاخر الاتصاف الانتزاعی عن
وجود الموصوف واما قولہ قلنا لا یلزم من ان لا یکون وجودہ فی نفسہ وجودا فی الموضوع ان لا یکون وجودا فی المعروض کیف وقیام
الوجود بالمہیۃ ضروری فمما یقضی بہ العجب فانہ ان اراد بہ ان الموصوف بالوجود لیس موضوعا ای محلا مستغنیا عن الحال الذی ہو
الوجود وان کان محلا للوجود وکان الوجود حالا فیہ فحاصل کلامہ یرجع الی ان محل الوجود لا یسمی موضوعا فی الاصطلاح

الحمد للہ الذی بفضلہ العظیم ومنہ الجسیم قد استتب طبع الحواشی العتیقۃ العجیبۃ الانیقۃ
الغریبۃ المعلقۃ علی شرح السلم للقاضی مبارک تجاوز عنہ اللہ تعالی وتبارک
المؤلفۃ للسابح ببحار العلوم العقلیۃ السائح فی براری الفنون الحقیقیۃ الصائد اوابد التدقیق
الصاعد علی عرش التحقیق المولوی محمد فضل حق الخیرابادی عاملہ الکریم ذو الایادی
بکرمہ المتمادی الی یوم التنادی فی مطبع مصلح المطابع الواقع فی بلدۃ دہلی ۱۸۹۹



بسم الله الرحمن الرحيم

تذكرة الحاشية المعلقة على شرح السلم للقاضي مبارك المؤلفة للمولوي فضل حق الخيرابادي ومؤلفها

الحمد لله الذي جعل العلم الواحد من العلوم وهو المنطق آلة لما عداه ۔ ويسّر على العقل وسببه لما سواه ۔ والصلوة على نبيه المجتبى رضاه ۔ وعلى آله واصحابه الذين بهم اهتداه
اما بعد فيقول العبد المفتقر الى الله خواجه مصلح الدين الراجي عفوه يوم الدين ۔ ان شرح السلم للقاضي مبارك عفا عنه الله تعالى وتبارك قد اشتهر بين طالبي العلم ومعلميه بمتانته واشكاله ۔ وانتشر دقته واعضاله ۔ وكثير من العلماء قد علقوا عليه التعليقات والحواشي ۔ لتنحل عنه الغواشي ۔ فلم تغن من كشفه شيئا الا التعليقات للفاضل المشهور بالمنطق والعلوم العقلية بين الجمهور المعروف من الغرب الى الشرق المولوي محمد فضل حق الخيرابادي عامله الله بكرمه المتمادي يوم ينادي المنادي الذي هو بحر المنطق والعلوم الحكمية من شرب قطرة منه فقد صار بحرا لا ساحل له ۔ شيخا لا مخاصم له ۔ مرجعا يجذب اليه كل استاذ لا مانع له فان كنت في شك مما اقول ۔ فمن مؤلفاته التعليقات المعلقة على شرح السلم للقاضي مبارك تشهد على قولي بلا فضول ۔ فان ما يشهد ويدل على حال الفاعل حال المفعول ۔ فانظر الى هذه الحواشي والتعليقات ۔ ليظهر لك ما فيها من غرائب التوضيحات والتحقيقات واعين لك شيئا مما فيها على الاجمال ۔ وانما يظهر بالمطالعة لتفصيل حقيقة الحال ۔ فاستمع لما يقال ۔ ان هذه التعليقات اظهرت ما خفي في الشرح من المعاني ۔ وفتحت ما اغلق فيه من الالفاظ والمباني ۔ وحققت ما فيه من المسائل ۔ وجعلتها مشرقة كالشمس بالدلائل وفتحت تنقيحا ليس فوقه تنقيح ۔ ووضحت توضيحا لا يفوقه توضيح ۔ واشتملت على تحقيق وتيسير لكل مسئلة مشكلة دقيقة من المسائل المنطقية ۔ وتضمنت على تنقيح وتبيين لكل مبحث من المباحث المغلقة المعولصة المشتمل عليها الكتب المنطقية الدرسية ۔ فلله المحشي فانه ما حقق في هذه الحاشية التي هذا الشرح فقط بل حقق فيها ما فيه وما في سائر الكتب المنطقية الدرسية وما في المنطق واثبت الحق في ما اختلف فيه من المسائل بالحجج القاطعة البينة الواضحة بحيث انجلت حقيقة على كل ذكي وغبي وعلى كل ماهر كامل وجاهل ناقص ۔ وبين المطالب بعبارة واضحة خالية عن اللغات المشكلة يفهمها كل مبتدئ ومنتهي ۔ والذين يدعون انهم يعلمون المنطق وما هم بعالمين حين يرون هذه الحاشية يعترفون ان نفوسهم كانت عارية عن نقوش المنطق وان المنطق ما في هذه الحاشية وان في هذه الحاشية لب كل الكتب وزبدة سائر الزبر وان فيها ما ليس فيها ومن كانت عنده هذه الحاشية كان يكتبها ولا يريها احدا ولو كان طالب الرؤية بتخيل بالف حيلة فهذا العبد العاجز خواجه **مصلح الدين** عفا الله عنه يوم الدين اراد ان يشيع هذه الحاشية الجليل الشان ۔ الباهر البرهان ليعم فوائدها التي لم يبسها اكثر من انس ولا جان ۔ فطلب نسخة هذه الحاشية القديمة من شمس العلماء المولوي محمد **عبد الحق** الخيرابادي ۔ ابن المحشي العلام فاعطاني تلك النسخة بلا سوية لما كان بين ابيه وبين آبائي من المحبة القديمة والالفة العظيمة واعطاني حق تاليفها ايضا ۔ **فاعلموا** ايها الطالبون والعالمون ان هذه النسخة المطبوعة منقولة من تلك النسخة القديمة **واعلموا** ايضا ان هذه الحاشية لا جدي من تفاريق العصا وان هذه الحاشية تغني عن سائر الكتب فعليكم ان تشتغلوا بتعلمها وتعليمها فان هذه هي التي كنتم تطلبونه فما كنتم تجدونه وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله وآله وصحبه اجمعين

ربيع الاول سنة ۱۳۱۷ هجري نبوي

WWW.NAFSEISLAM.COM